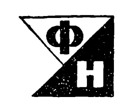
КАНТ

СОЧИНЕНИЯ


Ф
Н

Философское 

Иммануил Кант

Сочинения в шести томах

Том 4

Часть 1

Академия наук СССР

Институт философии

Издательство
социально-экономической
литературы
«Мысль»

Москва — 1965

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ
В. Ф. АСМУСА, А. В. ГУЛЫГИ,
Т. И. ОЙЗЕРМАНА

РЕДАКТОР ЧЕТВЕРТОГО ТОМА
В. Ф. АСМУС



ЭТИКА КАНТА

I

В философии Канта этике принадлежит видное место. Из трех главных кантовских сочинений зрелого (так называемого критического) периода второе — «Критика практического разума» (1788) — посвящено исследованию и обоснованию нравственности. Но «Критика» эта не единственный трактат Канта по вопросам этики. Ей предшествуют как подготовительное к ней сочинение превосходно написанные «Основы метафизики нравственности» (1785), а в 1797 г. Кант публикует «Метафизику нравственности».

Во всех названных здесь работах излагается по существу одна и та же система этических взглядов. Но цели, а потому и характер изложения каждой из них различны. В «Основах» речь идет об обосновании главного принципа, или закона, нравственности, как его понимает Кант. В «Критике практического разума» тот же вопрос разрабатывается более широко — в сопоставлении с критикой разума теоретического (или «чистого»). Построение этого сочинения обнаруживает черты, параллельные построению «Критики чистого разума», не говоря уже об общей для обеих «Критик» гносеологической основе. Наконец, опираясь на развитое в обоих этих трактатах *обоснование* этики, Кант излагает — в «Метафизике нравственности» — уже систему самих своих этических воззрений.

Для этики Канта характерно учение о независимости, или «автономии», морали. Предшественники Канта и современные ему философы-идеалисты в Германии полагали, будто основа этики в религии: нравственный закон дан или сообщен людям самим богом. Утверждая это положение, моралисты — христианские и нехристианские — ссылались на учение религии и на священные книги. Так, в Библии излагается миф о божественном законодательстве — о даровании моральных заповедей богом через пророка Моисея.

В отличие от этого взгляда Кант провозглашает мораль независимой от религии, а нравственный закон — невыводимым из религиозных заповедей. По Канту, то, что возникает не из самой морали и не из ее свободы, не может заменить отсутствие моральности. Для себя самой мораль «отнюдь не нуждается в религии, но в силу чистого практического разума довлеет сама себе» [1]. Законы морали обязывают благодаря простой форме всеобщей законосообразности правил. Поэтому мораль не нуждается «ни в какой цели ни для того, чтобы знать, что́ такое долг, ни для того, чтобы побуждать к его исполнению» [2].

Но хотя мораль не нуждается для своего оправдания ни в какой цели, предписанной божественным законодателем, и хотя для нее вполне достаточно того закона, который заключает в себе условие применения свободы, из самой морали все же возникает цель. Это идея высшего блага в мире, а для возможности этого блага необходимо признать высшее моральное всемогущее существо. Идея эта возникает, исходит из морали и потому не есть ее основа.

Таким образом, Кант перевернул признанное в его время не только богословами, но и многими философами отношение между моралью и религией. Он признал мораль *автономной, независимой* от религии. Больше того, он поставил самое веру в бога в зависимость

---

[1] *I. Kant*, Gesammelte Schriften, Berlin, 1907, B. VI, S. 3. (Из предисловия к «Религии в пределах одного только разума», см. вторую часть настоящего тома.)

[2] Ibid., S. 3—4.

от морали. Человек морален не потому, что бог предписал ему мораль. Наоборот, человек верит в существование бога потому, что этой веры, по утверждению Канта, требует мораль. «Практический» разум главенствует над «теоретическим».

Поскольку Кант отрицал необходимость религиозного оправдания морали, его этика оказалась одним из этапов в развитии свободомыслия XVIII в. Принцип автономии этики Канта — продолжение просветительской критики религии, начатой Юмом. За несколько десятилетий до появления «Критики практического разума» Юм выступил с утверждением, согласно которому этика не нуждается в религиозной санкции.

Однако, провозгласив мораль автономной по отношению к религии, Кант не смог провести эту точку зрения последовательно. В его взглядах на отношение морали к религии обнаруживаются две тенденции: то Кант подчеркивает полную автономию морали, независимость ее обоснования от веры и вероучений; то он, напротив, выдвигает необходимость веры в бога — правда, не для обоснования самой морали, ее законов и велений, а для утверждения и обоснования веры в существование морального порядка в мире.

Не удивительно поэтому, что отношение современных Канту философов и протестантских богословов к этике Канта оказалось различным в зависимости от того, какую из этих обеих тенденций Канта они выдвигали на первый план.

Философы, развивавшие традицию Просвещения, высоко ценили гордую попытку Канта высвободить моральное законодательство из его зависимости от законодательства религиозного. Вместе с тем наиболее радикальные из них упрекали Канта за недостаточную последовательность в проведении этой своей тенденции. Напротив, философы, продолжавшие выводить содержание моральных законов из божьих заповедей, осуждали этику Канта как безрелигиозную и страшились ее «автономного» по отношению к религии характера.

Итак, Кант не довел свой замысел автономной этики до конца. Он только ограничил авторитет религии, но отнюдь не отказался от религиозной веры. Бог Канта

уже не законодатель нравственности, не источник нравственного закона, не возвещает этот закон непосредственно. Но он — причина нравственного порядка в мире. Без этого порядка моральный образ действий и блаженство остались бы несогласованными. Даже постулат бессмертия, сам по себе взятый, еще не всецело гарантирует, по Канту, реальность нравственного миропорядка. Бессмертие открывает лишь возможность гармонии между нравственным достоинством и соответствующим ему благом, но никак не необходимость этой гармонии. Теоретически возможно представить и такой мир, в котором души людей бессмертны, но тем не менее даже в загробном существовании не достигают соответствия между склонностью и моральным законом, между высокоэтическим образом действий и блаженством. Действительной полной гарантией реальности нравственного миропорядка может быть, по Канту, лишь бог, устроивший мир таким образом, что в конечном счете поступки окажутся в гармонии с нравственным законом и необходимо получат воздаяние в загробном мире. Не доказуемое никакими аргументами *теоретического* разума существование бога есть необходимый постулат практического разума.

Учение Канта о человеке окрашено в мрачные, пессимистические тона — совсем в духе идеологии протестантизма, наложившей печать на воззрения Канта. Одно из главных положений этой идеологии — тезис об «изначально злом», которое будто бы присуще природе человека. Первая часть книги Канта «Религия в пределах одного только разума» посвящена как раз вопросу об «изначально злом» в человеческой природе. Кант отмечает глубокую древность мнения о подверженности человеческого рода злу. То, что мир во зле лежит,— это, по Канту, жалоба, которая так же стара, как история, «и даже как самая старая среди всех видов поэтического искусства—религия жрецов» [3]. И хотя люди все хотели бы начинать историю человечества с доброго — с золотого века, с жизни в раю или с еще более счастливой жизни в общении с небесными существами, это

---

[3] *I. Kant,* Gesammelte Schriften, B. VI, S. 19.

счастье вскоре исчезает и падение—моральное и физическое — «непрестанно ведет к худшему» [4].

Правда, существует наряду с этим мнением противоположное. Согласно этому мнению, мир в моральном отношении непрерывно (хотя и едва заметно) идет от худого к лучшему. Однако, по Канту, мнение это не имеет опоры в опыте: история всех времен слишком сильно говорит против такого порядка вещей. Это, скорее, только добродушное предположение моралистов от Сенеки до Руссо.

В пессимизме воззрения Канта на человека следует различать его реальную — социальную — основу и то особое содержание, какое этот пессимизм принял, преломившись в философском сознании Канта.

Социальную основу его пессимистического взгляда на человека образует отсталость и обусловленная ею слабость немецкого бюргерства. В свою очередь эта отсталость была результатом и выражением отсталости всего хозяйства и общественного строя феодальной Германии. Здесь отсутствовал общественный класс, который был бы способен стать представителем угнетенного феодализмом и абсолютизмом немецкого народа, объединить его вокруг себя и повести на борьбу с крепко державшимися еще учреждениями и отношениями феодального общества.

В сознании немецких философов сама практика принимает вид практики идеальной. Она сознается не как предметная материальная деятельность общественного человека, члена реального общества, а прежде всего и главным образом как деятельность морального сознания, «практического» разума. Реальное практическое действие превращается в понятие «доброй воли».

В связи с этим возникающий в Германии буржуазный либерализм приобретает и в жизни, и в теории своеобразные черты. Идеи, подготовлявшие во Франции наступление буржуазной революции, а затем события самой революции, дали этому либерализму его содержание. Огромное влияние в Германии приобрели идеи Руссо. Это было новое понятие о достоинстве и об авто-

---

[4] *I. Kant,* Gesammelte Schriften, B. VI, S. 20.

номии личности, стремившейся к освобождению от стеснительной и унизительной регламентации абсолютистско-полицейского режима. Понятие это стало образцом, в соответствии с которым формировалась мысль передовых немецких теоретиков.

Уже в середине 60-х годов Кант испытал сильнейшее влияние демократических идей Руссо. До знакомства с Руссо Канту был свойствен некоторый, впрочем лишь интеллектуальный, аристократизм. «Сам я по своей склонности,— писал Кант,— исследователь. Я испытываю огромную жажду познания, неутолимое беспокойное стремление двигаться вперед или удовлетворение от каждого достигнутого успеха. Было время, когда я думал, что все это может сделать честь человечеству, и я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня. Указанное ослепляющее превосходство исчезает; я учусь уважать людей и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение может придать ценность всем остальным, устанавливая права человечества» [5]. «Если существует наука,— говорит Кант,— действительно нужная человеку, то это та, которой я учу — а именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире — и из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком» [6].

Следуя по пути, который ему предначертали Руссо и события последующей французской революции, Кант выступает как немецкий теоретик этой революции — характеристика философии Канта, принадлежащая Марксу. На первый взгляд она представляется парадоксальной, но при более пристальном внимании оказывается, что она очень точно определяет своеобразие исторической роли Канта.

В самом деле, историческая отсталость немецкого общественно-политического развития, отразившись в немецкой философии, породила крайне своеобразную философскую форму, в которую отлилось содержание

---

[5] *И. Кант,* Сочинения в шести томах, М., 1964, т. 2, стр. 205.

[6] Там же, стр. 206.

немецкого либерализма. Либерализм, возникший во Франции из действительных классовых интересов, принял в сознании немецких философов мистифицированный вид.

Материально обусловленные определения реальной воли исторического человека превратились в сознании немецких философов, и прежде всего у Канта, в «чистые», т. е. будто бы априорные, не зависящие ни от какого опыта, определения и постулаты разума. Превращение это осуществлялось, разумеется, только в мысли, а не в действительности. У Канта оно со всей силой сказалось в его понятии *нравственного закона* Основу нравственной обязанности дóлжно, по Канту, искать «не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а a priori исключительно в понятиях чистого разума» (223) [7]. Вся моральная философия, утверждает Кант, всецело покоится на своей чистой основе. Она ничего не заимствует из знания о человеке (из антропологии), а дает ему, как разумному существу, априорные законы. В своей подлинности — а это, по Канту, более всего важно именно в *практической* области — нравственный закон может быть отыскан только «чистой философией». По мнению Канта, философия, которая перемешивает «чистые» (т. е. априорные) принципы с эмпирическими, не заслуживает даже имени философии, особенно же моральной философии. Вот почему основа этики — «метафизика нравственности». Она должна исследовать идею и принципы возможной чистой воли, а не действия и условия человеческой воли, которые большей частью черпаются из психологии.

Исследуя высший принцип моральности, Кант опирается как на центральное на понятие «доброй воли». Именно в значении, какое Кант приписал этому понятию, сказалась отсталость и слабость немецкого буржуазного класса. «...Бессильные немецкие бюргеры,— писали Маркс и Энгельс,— дошли только до «доброй воли»» [8]. И действительно, согласно Канту, доброта воли

[7] Здесь и далее цифра в скобках означает страницу настоящего, четвертого тома (ч. 1) Сочинений Канта.— *Ред.*

[8] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс,* Соч., т. 3, стр. 182.

измеряется не тем, чтó ею реально производится или исполняется; она добра «не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волению, т. е. сама по себе» (229). Если бы эта воля была даже совершенно не в состоянии доводить до конца свое намерение; если бы ею ничего не было бы использовано и оставалась бы одна только добрая воля, то все же, по словам Канта, она «сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность» (229).

Понятая таким образом, «добрая воля» отделяет начисто цель от ее практического осуществления: она превращается в *самоцель*, в совершенно *формальное* понятие. Кант прямо утверждает, что истинное назначение практического разума должно состоять в том, чтобы быть причиной воли не в качестве средства для какой-нибудь другой цели. Безусловно добрая воля, неопределенная по отношению ко всем объектам, «будет содержать в себе только *форму воления* вообще» (288).

Подобно тому как в «Критике чистого разума» Кант исследует «законодательство» рассудка не с точки зрения содержания, вносимого самодеятельностью рассудка в знание (содержание это порождается воздействием «вещей в себе» на наши чувства), а лишь с точки зрения априорной формы, сообщаемой знанию рассудком, так и в «Критике практического разума», и в предшествующих ей «Основах метафизики нравственности» речь идет лишь о *чисто формальном* определении нравственного закона. Каким же должно быть, согласно Канту, это определение?

Форму повеления Кант называет *императивом*. Императив обращается к такой воле, которая по своему свойству не определяется этим императивом с необходимостью. Императивы говорят, что поступать таким-то образом хорошо, но они говорят это о «такой воле, которая не всегда делает нечто потому, что ей дают представление о том, что делать это хорошо» (251). Императивы всегда предполагают несовершенство воли разумного существа. Для божественной воли нет ника-

ких императивов: воление здесь уже само по себе необходимо совпадает с законом.

Императивы, по Канту, бывают *гипотетические* и *категорические.* Если поступок, предписываемый императивом, хорош только в качестве средства для чего-нибудь другого, то мы имеем дело с гипотетическим императивом. Но если поступок представляется как хороший сам по себе или как необходимый для воли, а сама воля согласуется с разумом, то императив будет категорическим. Гипотетический императив говорит только, что поступок хорош для какой-нибудь цели — возможной или действительной. Напротив, категорический императив признает поступок необходимым объективно, безотносительно к какой бы то ни было цели.

Императивы возможны не только в области этики, но и в науках. Каждая наука имеет практическую часть, где указывается, что какая-нибудь цель возможна, и где даются императивы, научающие тому, каким образом эта цель может быть достигнута. При этом, однако, в науках вопрос о том, хороша ли сама цель, вовсе не ставится; вопрос состоит только в том, что́ необходимо делать, чтобы данная цель была достигнута. Такие императивы относятся не к *этике,* а к *умению.* Кант поясняет различие между категорическим императивом нравственности и практическими правилами науки на примере постулатов геометрии. Чистая геометрия имеет постулаты, или практические суждения, которые не заключают в себе ничего, кроме предположения, что нечто может быть сделано, если только потребуется, чтобы это было сделано. Это единственные суждения геометрии, которые касаются существования. Это практические правила, зависящие от проблематических условий воли.

Напротив, в случае категорического императива нравственности воля действует не в зависимости от проблематического условия, а безусловно, непосредственно и объективно — через *закон.* Чистый практический разум есть непосредственно *законодательствующий* разум. В нем воля выступает как не зависимая ни от каких эмпирических условий, как *«чистая воля»,* движимая *«одной лишь формой закона».* Здесь воля

априорно определяется формой правила. И Кант разъясняет, что «только с *законом* связано понятие *безусловной* и притом объективной и, стало быть, общезначимой *необходимости»* (255).

II

Указанным пониманием нравственного закона, или категорического императива, определяются основные особенности этики Канта. Эти особенности: 1) крайне *формальный* характер этики; 2) отказ от построения этики как учения об условиях и *средствах,* ведущих человека к *счастью;* 3) противопоставление нравственного *долга влечению,* прежде всего *чувственной склонности.*

1. Формализм этики Канта

Нравственный закон, как его понимает Кант, совершенно формален. Он ничего не говорит и не может говорить о том, какими содержательными принципами должно руководствоваться поведение. Всякая попытка использовать нравственный закон как предписывающий некоторое определение нравственного поступка по его содержанию кажется Канту несовместимой с самими основами нравственного закона: с его безусловной всеобщностью, с его полной независимостью от каких бы то ни было эмпирических обстоятельств и условий, с его автономией, т. е. независимостью от всякого интереса.

По убеждению Канта, никогда нельзя относить к нравственному закону такое практическое предписание, которое заключало бы «материальное» (т. е. содержательное), а следовательно, эмпирическое условие. Всякая «материя» практических правил всегда основывается на субъективных условиях. Но субъективные условия не могут дать ей другой общезначимости для разумных существ, кроме только обусловленной. Поэтому необходимость, которую выражает закон нравственности, не должна быть естественной необходимостью, она может состоять «только в формальных условиях возможности закона вообще» (351).

Таким образом, закон нравственной воли полагает эту волю совершенно в другую сферу, чем сфера эмпирическая. Единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей состоит в «*автономии* воли» (350), в независимости от всякой «материи» закона, т. е. от желаемого предмета, и вместе с тем в определении свободного выбора одной лишь всеобщей законодательной формой. В противоположном случае возникает то, что Кант называет «гетерономией произвольного выбора».

Формализм этики Канта — обличье ее идеалистической сущности, а также ее направленности против всякой попытки обосновать нравственность эмпирически. Все эмпирическое, согласно мысли Канта, не только совершенно непригодно к тому, чтобы прибавить что-нибудь к формальному принципу нравственности, но «в высшей степени вредно для чистоты самих нравов» (266).

Принцип *автономии* означает у Канта, что нравственная воля имеет предметом самое себя как волю, устанавливающую всеобщие законы. Здесь практический принцип и императив, которому подчиняется воля, безусловны, так как не могут иметь в своей основе никакого интереса.

Отсутствие понятия об «автономии» нравственной воли привело, по мнению Канта, к крушению все предпринимавшиеся до него попытки обоснования этики. Предшественники его, разъясняет Кант, видели, что нравственный долг связан с законом, но не догадывались, что человек подчинен только собственному и тем не менее всеобщему законодательству. Человек должен поступать, сообразуясь со своей собственной волей. Однако воля эта устанавливает всеобщие законы. Так как человека представляли только подчиненным закону, то этот закон должен был заключать в себе какой-нибудь интерес как приманку или принуждение. Он не возникал из воли самого человека; что-то другое заставляло его волю поступать законосообразно. Но таким путем приходили не к понятию *долга*, а только к необходимости поступка из какого-нибудь интереса — собственно-

го или чужого. Такой императив «должен был всегда быть обусловленным и не мог годиться в качестве морального веления» (275).

2. Критика эвдемонистической этики

Вторая важная особенность кантовской этики — отрицание возможности обоснования этики на принципе счастья. Учения этики, опирающиеся на принцип счастья, называются *эвдемонистическими* (от древнегреческого εὐδαιμονία — счастье). Этика Канта принципиально антиэвдемонистическая.

Правда, Кант признает, что быть счастливым — необходимое желание каждого разумного конечного существа. Однако потребность в счастье касается лишь «материи» способности желания, а эта «материя» относится к *субъективному* чувству удовольствия или неудовольствия, лежащему в основе самого желания. Так как эта «материальная» основа познаваема субъектом только эмпирически, то задачу достижения счастья невозможно, по Канту, рассматривать как *закон*. Закон объективен. Он во всех случаях и для всех разумных существ должен содержать в себе одно и то же определяющее основание воли. Однако понятие о счастье ничего не определяет специфически. То, в чем каждый усматривает свое счастье, зависит от особого чувства удовольствия или неудовольствия и даже в одном и том же субъекте — от различия потребностей соответственно изменениям в этом чувстве. Следовательно, практический принцип стремления к счастью, будучи необходимым субъективно, объективно все же остается совершенно случайным принципом; в различных субъектах он может и должен быть очень различным и, значит, никогда не может служить законом.

Даже если предположить, что конечные разумные существа мыслят совершенно одинаково, то и в этом случае они не могли бы выдавать принцип собственного счастья за практический нравственный закон, так как это их единодушие было бы только случайным. При этом определяющее основание имело бы только субъективную значимость, было бы только эмпириче-

ским и не имело бы той необходимости, которая мыслится в каждом законе, а именно объективной необходимости из априорных оснований. Поэтому Кант считает прямо-таки удивительным, каким образом лишь на том одном основании, что желание счастья имеет общий характер, «разумным людям могло прийти на ум выдавать его... за всеобщий *практический закон»* (343).

Все принципы, выводимые из принципа счастья, *эмпирические.* Но эмпирические принципы не пригодны, по Канту, к тому, чтобы основывать на них моральные законы. Если основа для этих законов берется из особого устроения человеческой природы или из случайных обстоятельств, в которые она поставлена, то отпадает, во-первых, всеобщность, с которой они должны иметь силу для всех разумных существ, во-вторых, их безусловная практическая необходимость.

Из всех эмпирических принципов прежде всего должен быть отвергнут принцип *личного счастья.* Принцип этот сам по себе ложен; опыт опровергает представление, будто хорошее поведение всегда приводит к счастью; наконец, принцип счастья нисколько не содействует созданию нравственности; совсем не одно и то же сделать человека счастливым или сделать его хорошим, сделать хорошего человека понимающим свои выгоды или сделать его добродетельным. Но главная причина неприемлемости принципа счастья в том, что он «подводит под нравственность мотивы, которые, скорее, подрывают ее и уничтожают весь ее возвышенный характер, смешивая в один класс побуждения к добродетели и побуждения к пороку и научая только одному — как лучше рассчитывать, специфическое же отличие того и другого совершенно стирают» (285—286).

И все же Кант должен был признать, что стремление к счастью — необходимое стремление каждого разумного существа и, следовательно, необходимое основание, определяющее его желания. Именно это признание поставило перед Кантом вопрос, в какой степени моральному поведению личности, моральной доблести соответствует мера счастья, какой эта личность пользуется в реальной жизни.

При рассмотрении этого вопроса особенно сказалось отраженное в этике Канта практическое бессилие немецкого *бюргерства.* И действительно, вопрос о том, достижимо ли в эмпирическом мире искомое счастье, не может быть решен в сфере чисто личного существования. Решение этого вопроса зависит от положения, в какое личность поставлена существующими в обществе социальными отношениями. Искатель личного счастья не изолированный индивид. Он — лицо, обусловленное общественными отношениями, исторически изменяющимися и динамичными.

Как честный мыслитель и проницательный наблюдатель явлений жизни, Кант не мог не заметить, что при порядке вещей, существовавшем в современном ему обществе, нет и не может быть необходимой гармонии между безупречно нравственным поведением и счастьем. Но, заметив это противоречие, Кант дал ошибочное его разрешение. По мнению Канта, противоречие между этическим образом мыслей, этическим поведением личности и мерой счастья, составляющей ее удел, принципиально не может быть устранено в границах чувственно воспринимаемого мира. Этот мир не знает необходимого соответствия между нравственным характером личности и реальными обстоятельствами и результатами ее поведения. А между тем голос нравственного самосознания не мирится с этим несоответствием. Оно необходимо требует удовлетворения.

Условием такого удовлетворения Кант признал подчинение «теоретического» разума «практическому». Если — с точки зрения «теоретического» разума — соответствие между этическим поведением и счастьем как его результатом не может быть найдено в границах чувственно воспринимаемого мира явлений, то оно должно быть найдено в «умопостигаемом» сверхчувственном мире «вещей в себе». Ближайшие условия требуемого «практическим» разумом соответствия — свобода человека, его личное бессмертие и существование бога. Не доказуемые никакими аргументами «теоретического» разума свобода, бессмертие и бытие бога — необходимые постулаты «практического» разума.

Учение это полностью оправдывает характеристику практической философии Канта, данную Марксом и Энгельсом: «Кант успокоился на одной лишь «доброй воле», даже если она остается совершенно безрезультатной, и перенес *осуществление* этой доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов, в *потусторонний мир*. Эта добрая воля Канта вполне соответствует бессилию, придавленности и убожеству немецких бюргеров...» [9]

3. Этика долга против побуждений склонности

Третья особенность этики Канта, обусловленная пониманием нравственного закона, состоит в противопоставлении этического *долга склонности*.

Как безусловное предписание, категорический императив независим, по Канту, от какого бы то ни было влечения. Объективно практическое действие, которое в силу нравственного закона исключает все определяющие основания поступков, исходящие из склонностей, Кант называет *долгом*. Долг заключает в своем понятии практическое *принуждение*, т. е. определение к поступкам, как бы неохотно эти поступки ни совершались. Моральность поступков, как ее понимает Кант, состоит именно в необходимости их из одного лишь сознания долга и одного лишь уважения к закону, а не из любви и не из склонности к тому, что должно приводить к этим поступкам. Моральная необходимость есть непременно принуждение. На каждый поступок, который на ней основывается, следует смотреть как на долг, а не как на такой вид деятельности, который мы сами произвольно выбрали.

Только для наисовершеннейшего существа моральный закон есть закон святости. Напротив, для воли каждого конечного разумного существа закон этот есть закон долга, или определение поступков из одного лишь *уважения* к закону и из благоговения перед своим долгом. Конечно, поступает хорошо тот, кто делает людям добро из любви к ним, из участия и доброжелатель-

---

[9] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс,* Соч., т. 3, стр. 182.

ства или кто справедлив из любви к порядку. Однако такая склонность не есть еще настоящее моральное правило нашего поведения, подобающее разумным существам. Тот, кто придает одной уже нашей субъективной склонности к добру моральное значение, похож, по мнению Канта, на «волонтера», который с гордым самомнением устраняет все мысли о долге и независимо от заповеди только ради собственного удовольствия делает то, к чему его не принуждает никакой закон.

Для достижения истинной моральности необходимо, чтобы образ мыслей людей основывался на моральном принуждении, а не на добровольной готовности, иначе говоря, на уважении, которое требует исполнения закона, хотя бы это делалось неохотно. Моральное состояние, в котором человек всегда должен находиться, есть «*добродетель*, т. е. моральный образ мыслей *в борьбе*» (411). Это иллюзия, говорит Кант, будто не долг, т. е. уважение к закону, служит определяющим основанием моральных поступков людей. Хвалить самоотверженные поступки как благородные можно лишь постольку, поскольку «имеются следы, дающие возможность предполагать, что они совершены только из уважения к своему долгу, а не в душевном порыве» (412).

Так как, по Канту, достоинство морального закона в нем самом, т. е. в безусловном и не зависящем ни от какого эмпирического содержания подчинении человека велению категорического императива, то никакой поступок, совершенный только на основе склонности нашей эмпирической природы, не может быть моральным.

Это учение придает кантовской этике характер аскетический, враждебный чувственной природе человека. Кант склоняется к мысли, что поступок, совершаемый согласно велению нравственного долга, но в то же время согласный с чувственной склонностью, неизбежно должен потерять нечто в своей моральной ценности. Он прямо утверждает: «Нельзя брать другой (кроме уважения к закону.— *В. А.*) субъективный принцип в качестве мотива, иначе поступок может, правда, быть совершен так, как предписывает закон, однако, поскольку он хотя и сообразен с долгом, но совершается не из

чувства долга, намерение совершить поступок не морально...» (408).

Так как моральный закон ослабляет и даже уничтожает в нас самомнение, то он, согласно Канту, есть предмет величайшего уважения, а потому — основа положительного чувства, которое имеет неэмпирическое происхождение и познается a priori. Следовательно, уважение к нравственному закону есть такое чувство, которое возникает на интеллектуальной основе.

Кантовское противопоставление долга склонности вызвало энергичные возражения, в том числе у некоторых мыслителей, которые сами испытали на себе влияние идей Канта. Общеизвестна эпиграмма, в которой немецкий поэт Шиллер осмеял это противопоставление:

Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность.
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?..
Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг [10].

Однако в этом до крайности абстрактном и формальном ригоризме кантовской морали была сторона, которая роднит Канта с буржуазно-революционными идеологами Франции конца XVIII в. Это — близкое к стоицизму высокое представление о долге. Правда, реальные, практические задачи по переделке жизни, по замене существующего нравственного и политического уклада другим, лучшим, соответствующим достоинству человека и чаяниям личности, Кант подменяет всего лишь мысленными определениями и постулатами разума. Но зато при рассмотрении конфликта между долгом и противоречащими ему склонностями он не признает никаких компромиссов. Достоинство морального человека должно быть осуществлено, долг должен быть выполнен, какие бы препятствия ни воздвигала эмпирическая действительность.

Говоря о долге, обычно сухой, сдержанный и осторожный Кант поднимается до истинного пафоса: *«Долг!* Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего

---

[10] *Ф. Шиллер,* Собрание сочинений в восьми томах, Academia, М.—Л., 1937, т. I, стр. 164.

приятного, что льстило бы людям... Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, единственно который рассудок может мыслить и которому вместе с тем подчинен весь чувственно воспринимаемый мир, а с ним — эмпирически определяемое существование человека во времени и совокупность всех целей...» (413—414).

Мы установили как основные черты кантовской этики ее идеализм, формализм и ригоризм. Но этим ее характеристика не исчерпывается. Самые черты эти приобрели в философии Канта *двойственный* смысл: они превратились в мистифицированное, но тем не менее несомненное выражение и некоторых *прогрессивных* идей современной Канту эпохи.

Одна из важнейших в кругу этих идей — идея безусловного достоинства каждой человеческой личности. По мысли Канта, практический нравственный закон, или категорический императив, возможен только при условии, если существует нечто представляющее абсолютную ценность само по себе. Такая «цель сама по себе» — человек, точнее, *личность*.

Существуют предметы, бытие которых зависит не от нашей воли, а от природы, но которые не наделены разумом, имеют только относительную ценность, служат только средствами для цели, но не могут быть самоцелью. Такие предметы Кант называет вещами. Разумные же существа он называет лицами. Сама природа отмечает их в качестве целей самих по себе, т. е. как нечто, что не следует употреблять только как условие или как способ достижения какой-нибудь цели.

Человек не только необходимо представляет себе собственное бытие как самоцель, и это представление есть не только *субъективный* принцип человеческих поступков. Совершенно так же, т. е. как самоцель, представляет себе свое бытие и всякое другое разумное существо. Положение, согласно которому личность — самоцель, есть в то же время и *объективный* принцип. Из него как из высшего практического основания должны быть выведены все законы воли. Поэтому категорический императив может быть только следующий:

«Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» (270).

Поэтому каждое лицо должно налагать на свою собственную, на самое себя направленную волю условие ее соответствия с автономией разумного существа. Оно не должно подчиняться никакой цели, которая была бы невозможна по закону воли самого субъекта. Именно потому оно никогда не должно пользоваться субъектом только как средством.

В условиях угнетения и попрания личности абсолютистским режимом тезис Канта о личности как самоцели звучал как призыв к ее освобождению. Семена, брошенные в середине 60-х годов в сознание Канта демократическим индивидуализмом Руссо, выросли в одно из важнейших этических учений.

Но Кант был далек от того, чтобы сформулировать это учение, исходя из конкретного исторического понятия о человеке как существе общественном. Именно в учении о личности и человеке как самоцели Кант пытается найти средство выхода в идеалистическую метафизику сверхчувственного бытия и сверхчувственной основы всего чувственного. Для Канта истинное и высшее побуждение чистого практического разума в том, что он «позволяет нам ощущать возвышенный характер нашего собственного сверхчувственного существования» (415).

Представление о личности как самоцели неотделимо в этике Канта от идеи долга. Связь эта делает в глазах Канта совершенно неприемлемой эпикурейскую этику наслаждения.

Правда, с побуждением морального закона к выполнению высшего нашего назначения могут соединяться многие радости и наслаждения жизни. Уже ради них одних можно было бы, соглашается Кант, признать мудрейшим выбор разумного эпикурейца, размышляющего о благе жизни. Но это было бы допустимо, только если бы эпикуреец высказался за нравственно доброе поведение в противовес всем обольщениям порока. Однако эпикуреизм, по Канту, не таков. Там, где речь

идет о долге, недопустимо рассматривать наслаждение жизнью как движущую силу поведения или даже как малейшую часть этой силы: «Высокое достоинство долга не имеет никакого отношения к наслаждению жизнью; у него свой особый закон и свой особый суд» (416). Если бы даже захотели то и другое — уважение к долгу и наслаждение — смешать наподобие целебного средства и предложить больной душе, то они тотчас же разъединились бы сами собой.

Но как возможно для личности выполнение долга и осуществление высшего нравственного назначения? Постановка этого вопроса ведет Канта к центральному понятию и центральной проблеме его этики — к понятию и проблеме *свободы.*

Как мы уже видели, Кант строго отличает учение о счастье от учения о нравственности. Весь фундамент учения о счастье создают эмпирические принципы. Напротив, в учении о нравственности они не имеют ни малейшего применения. Отличие это Кант считает самым важным и первым условием при исследовании чистого практического разума: здесь следует проводить это различение не только «пунктуально», но даже «педантически». Однако он разъясняет, что отличие принципа счастья от принципа нравственности не должно быть их противопоставлением. Чистый практический разум вовсе не хочет, чтобы отказывались от всех притязаний на счастье. Он требует только, чтобы там, где речь идет о долге, на эти притязания не обращали внимания. Забота о своем счастье никогда не может быть непосредственным долгом, а еще меньше — принципом долга. Все эмпирические основания определения воли, как относящиеся к принципу счастья, должны быть отделены от высшего нравственного основоположения и не должны входить в него как его условия: такое вхождение уничтожило бы всякое нравственное значение.

III

Но если это так, то каким образом, спрашивает Кант, может быть осуществлено выведение (дедукция) высшего принципа чистого практического разума? За-

дача, поставленная здесь Кантом, сводится к вопросу: как возможна свобода разумного существа в мире, в котором все явления, события и процессы протекают не свободно, а согласно необходимости, т. е. в мире, где господствует не «свободная», а «необходимая» причинность? Кант называет понятие свободы «ключом к объяснению автономии воли». Свобода воли есть свойство воли быть самой для себя законом. Положение это может иметь только один смысл: оно означает принцип поступать только согласно такой максиме, которая может иметь предметом самое себя также в качестве всеобщего закона. Но, как разъясняет Кант, это и есть формула категорического императива, а также принцип нравственности. Таким образом, «свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам,— это одно и то же» (290).

Но существует ли такая *свободная*, подчиненная одному лишь нравственному закону *воля?* Для ответа на этот вопрос Кант предлагает различать понятие причинности как «естественной необходимости» и понятие причинности как свободы. Первое из них касается только существования вещей, поскольку они определяются во времени, т. е. касается этих вещей в качестве *явлений*. Второе касается лишь причинности их как *вещей в себе*, к которым уже не применимо понятие о существовании во времени.

До Канта определения существования вещей во времени признавались за определения их как вещей самих по себе. Но в таком случае, полагает Кант, необходимую причинность никоим образом нельзя совместить со свободой. Кто включает событие или поступок в поток времени, тот тем самым навсегда делает невозможным рассматривать это событие или этот поступок как свободные. Каждое событие и каждый поступок, который происходит в определенный момент времени, необходимо зависят от условий предшествующего времени. Но прошедшее время уже не находится в моей власти. Поэтому каждый поступок необходим в силу оснований, которые не находятся во власти человека. Но это означает, что ни в один момент времени, в который человек действует, он не бывает свободным.

Бесконечный ряд событий я могу только продолжать в заранее определенном порядке и никогда не могу начинать его из себя.

Закон всеобщей естественной необходимости есть, по Канту, «рассудочный закон, ни под каким видом не допускающий отклонений или исключений для какого бы то ни было явления» [11]. Если бы мы допустили возможность хотя бы какого-нибудь исключения из всеобщего закона необходимости, то мы «поставили бы явление вне всякого возможного опыта... и превратили бы его в пустое порождение мысли и воображения» [12].

Человек с его поведением, поскольку мы его рассматриваем как явление среди других явлений природы, не составляет никакого исключения из общего правила или закона естественной необходимости. В человеке, как в каждом предмете чувственно воспринимаемого мира, мы должны были бы находить *эмпирический характер*, благодаря которому его поступки как явления стояли бы, согласно постоянным законам природы, «в сплошной связи с другими явлениями и могли бы быть выведены из них как их условий и, следовательно, вместе с ними были бы членами единого ряда естественного порядка» [13].

Развивая эти мысли, Кант выдвигает в отношении эмпирического человека принцип, представляющий своеобразную аналогию — в данном частном случае — с формулой, которую Лаплас несколькими десятилетиями позже выдвинул как общую, «мировую» формулу, выражающую детерминированность всех состояний природы. «...Все поступки человека в явлении,— говорит Кант,— определены из его эмпирического характера и других содействующих причин согласно естественному порядку; и, если бы мы могли исследовать до конца все явления воли человека, мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый

---

[11] *И. Кант,* Сочинения в шести томах, М., 1964, т. 3, стр. 484.

[12] Там же.

[13] Там же, стр. 482.

на основании предшествующих ему условий»[14]. А в другом месте Кант говорит, что если бы для нас было возможно так глубоко проникнуть в образ человека, чтобы нам было известно каждое, даже малейшее, его побуждение, в том числе и все внешние поводы, влияющие на него, то «поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение» (428). «Следовательно,— рассуждает Кант,— в отношении этого эмпирического характера нет свободы...»[15]

Приписывать свободу существу, бытие которого определяется условиями времени, согласно Канту, невозможно. Выводить наши поступки из-под власти физической необходимости недопустимо. Закон необходимой причинности неизбежно касается всякой причинности вещей, существование которых определяется во времени. Если бы поэтому существование «вещей в себе» также определялось существованием их во времени, то понятие свободы «следовало бы отбросить как никчемное и невозможное понятие» (423).

Философы и моралисты (в частности, из школы Вольфа) пытались доказать возможность для человека свободы посредством различения причинности *психической* и *физической*. Они говорили, что, хотя поступки людей как существ физического мира необходимы в силу физических определяющих оснований, предшествующих им во времени, поступки эти, как основанные на внутренних представлениях и желаниях, совершаются по собственному нашему решению и потому свободны.

Но Кант называет это решение, переносящее свободу из сферы физической в сферу психической причинности, «жалкой уловкой» и «мелочным педантизмом». Психическая причинность не меньше, чем физическая, принадлежит, по Канту, к царству необходимости. Проблема свободы есть проблема *вменяемости* и возможности спонтанной причинности. Вопрос состоит здесь в том, каким образом оценка поступка по моральному закону может влиять на необходимость, с какой

---

[14] *И. Кант,* Сочинения, т. 3, стр. 489.
[15] Там же.

этот поступок совершается согласно естественному закону причинности. Другими словами: каким образом один и тот же поступок может называться свободным, если в это же время он подчинен неизбежной естественной необходимости?

В вопросе о свободе решение зависит, по Канту, вовсе не от того, лежит ли причинность внутри субъекта или вне его, и если она лежит внутри него, то определяется ли необходимость поступка инстинктом или разумом. Если определяющие представления имеют основу существования во времени — в каком-нибудь предшествующем состоянии, а это состояние в свою очередь — в ему предшествующем, то необходимые определения могут быть одновременно и внутренними. Их причинность может быть и психической, а не только механической. Однако и в этом случае основа причинности определяется во времени, следовательно, при необходимо действующих условиях прошлого. А это значит, что, когда субъект должен действовать, определяющие основания его поступков уже не находятся в его власти. Вводя то, что можно было бы назвать психологической свободой, вместе с ней вводят и естественную необходимость. Тем самым не остается уже никакого места для свободы в кантовском, «трансцендентальном» смысле, т. е. для независимости от всего эмпирического и, следовательно, для независимости от природы вообще. Если бы свобода нашей воли была только психологической и относительной, а не трансцендентальной и абсолютной, то, по Канту, «в сущности она была бы не лучше свободы приспособления для вращения вертела, которое, однажды заведенное, само собой совершает свои движения» (426).

Чтобы «спасти» свободу, т. е. показать, каким образом она возможна, остается, по мысли Канта, только один путь. Существование вещи во времени, а стало быть, и причинность по закону естественной необходимости следует относить только к явлению. Напротив, свободу надлежит приписывать тому же самому существу, но уже не как «явлению», а как «вещи в себе».

Таким образом, для обоснования возможности свободы Кант признал необходимым то самое различение

«явлений» и «вещей в себе», которое составляет центральный тезис его теоретической философии и которое было изложено в «Критике чистого разума». Вместе с этим различением или, точнее, как один из обосновывающих его тезисов Кант признал неизбежным учение об *идеальности времени*. Только если кроме явлений существуют являющиеся «вещи в себе» и только если время идеально, иначе говоря, не есть определение вещей, как они существуют сами по себе, свобода возможна. Кто не различает «явлений» и «вещей в себе», а также отрицает идеальность времени, тот не способен, по утверждению Канта, избежать спинозизма.

В учении Спинозы пространство и время рассматриваются как существенные определения бесконечной субстанции, а зависящие от нее конечные вещи, в том числе мы сами,— не как субстанции, а как присущие ей акциденции. Воззрение это, по Канту, вполне последовательно, но исключает всякую возможность свободы для нас. Если конечные вещи только действия субстанции во времени и если время — условие их существования «в себе», то все наши поступки были бы в сущности только ее поступками, где-то и когда-то ею совершенными. Но тогда поступки людей получают в субстанции свое определяющее основание, которое оказывается совершенно вне их власти. Человек был бы марионеткой или автоматом, сделанным и заведенным мастером всех искусных произведений. И Кант прямо заявляет, что ему непонятно, «каким образом те, которые все еще упорно хотят видеть в пространстве и времени определения, принадлежащие к существованию вещей в себе, хотят избежать здесь фатальности поступков» (430—431).

В учении Канта о свободе обнаруживается глубокая связь между его теорией познания и этикой, между его учением о разуме теоретическом и учением о разуме практическом. Этика Канта одним из своих устоев имеет «трансцендентальную эстетику» — учение об идеальности пространства и времени. На идеализм теории пространства и времени опираются у Канта и математика (в его гносеологии), и учение о свободе (в его

этике). Кант сам подчеркнул огромную роль своего учения о времени для построений своей этики: «Вот как необыкновенно важно это обособление времени (как и пространства) от существования вещей в себе, сделанное в критике чистого спекулятивного разума» (432). И хотя хронологически разработка учения об идеальности времени и пространства предшествовала разработке этики с ее учением о свободе, связь между ними ясно выступает уже в «Критике чистого разума». Уже в разделе об антиномиях чистого разума Кант имеет в виду то самое учение о свободе и необходимости, которое он разовьет и изложит несколькими годами позже в «Основах метафизики нравственности» и в «Критике практического разума». Уже в «Трансцендентальной диалектике» — в «Разрешении космологических идей о целокупности выведения событий в мире из их причин» — Кант развивал положение, что «если явления суть вещи в себе, то свободу нельзя спасти» [16]. Здесь Кант старался доказать, что субъект, действующий свободно (не постигаемый в чувственном созерцании, а только мыслимый), «не был бы подчинен никаким временны́м условиям, так как время есть условие только явлений, а не вещей в себе» [17]. Здесь же Кант приходит к выводу, что «свобода может иметь отношение к совершенно иному роду условий, чем естественная необходимость, и поэтому... и то и другое могут существовать независимо друг от друга и не препятствуя друг другу» [18].

Однако постановка вопроса о свободе и необходимости в «Критике чистого разума», т. е. в исследовании *теоретической* способности познания, не совсем та, что в «Критике практического разума» — в исследовании проблем *этики*. В первой «Критике» Кант по сути решает только вопрос, существует ли противоречие между свободной и естественной необходимостью в одном и том же поступке, и отвечает на этот вопрос отрицательно: противоречия между ними нет, так как

---

[16] *И. Кант*, Сочинения, т. 3, стр. 480.
[17] Там же, стр. 482.
[18] Там же, стр. 494.

свобода может иметь отношение к совершенно иному роду условий, чем естественная необходимость.

Но, доказывая в первой «Критике» отсутствие противоречия между свободой и необходимостью, Кант вовсе не собирался в ней доказывать *действительность* понятой таким образом свободы. Такое доказательство, разъяснял он, никогда не могло бы состояться, так как из опыта никогда нельзя умозаключить — в плане теоретического познания — к чему-то такому, что должно быть мыслимо, как мыслится свобода, совершенно несогласно с законами опыта. В «Критике чистого разума» Кант не намеревался доказывать даже *возможность* свободы, так как из одних лишь априорных понятий, которыми исключительно занимается эта «Критика», нельзя познать возможность какого бы то ни было реального основания и реальной причинности. Кант только пытается разрешить антиномию, в какую впадает разум с собственными законами, налагаемыми на эмпирическое применение рассудка всякий раз, когда он выдвигает трансцендентальную идею свободы. В «Критике чистого разума» вопрос состоял только в том, не может ли свобода осуществляться в отношении того же поступка, который определен согласно природе в качестве необходимого. И «Критика» доказывала, что если мы будем считать явления лишь тем, что они суть на самом деле,— не «вещами в себе», а только представлениями, связанными между собой согласно эмпирическим законам, то сами явления должны иметь основание, которое уже не относится к явлениям. Такая причинность будет «умопостигаемой» [19]. Она не обу-

---

[19] Очень важно точно понимать смысл термина «умопостигаемый» у Канта. Этимология этого слова внушает мысль, будто «умопостигаемое» — то, что постигается или познается не чувствами, а *умом*. Однако у Канта термин этот означает совершенно другое. Когда Кант говорит об «умопостигаемом» мире, он понимает под ним такой мир, который, как раз наоборот, не есть мир, *постижимый* для ума. Как «вещь в себе» он вовеки *непостижим* для человека. «Умопостигаемый» мир — это такой мир, понятие о котором возникает не из чувственного созерцания, а только из ума. Но, возникая как понятие только из ума, он остается для ума *непостижимым*. Такое понятие только *задача* для ума. Как задача оно возникает необ-

словлена явлениями, хотя действия ее находятся в сфере явлений и могут быть определены другими явлениями. Действие ее проистекает в ряду эмпирических условий, но сама она находится вне их ряда. Поэтому действие в отношении его «умопостигаемой» причины может рассматриваться как свободное, и, несмотря на это, в отношении явлений оно может рассматриваться как их результат, согласный с необходимостью природы.

Существо, характеризуемое двоякой определяемостью, по Канту, все же может быть мыслимо. Сделав его предметом мысли, мы нашли бы в нем, во-первых, эмпирический характер, благодаря которому его действия как явления подчинены необходимым законам природы. И во-вторых, мы должны были бы приписать мыслимому таким образом существу «умопостигаемый» характер, который хотя и составляет причину этих действий как явлений, но сам не подчинен никаким условиям чувственности и не относится к числу явлений. В одном и том же действии такого существа в зависимости от того, относится ли это действие к его «умопостигаемой» или к его чувственной причине, соединялись бы в одно и то же время — без всякого противоречия — свобода и необходимость (природа), каждая в своем полном значении.

Именно такое существо, как утверждала «Критика чистого разума», и есть *человек*. Он есть одно из явлений чувственно воспринимаемого мира и, стало быть, одна из естественных причин, каузальность которой необходимо подчинена эмпирическим законам. С другой стороны, в отношении известных способностей он есть для самого себя чисто «умопостигаемый» предмет и деятельность его вовсе не может быть отнесена за счет восприимчивости чувственности. Человек обладает кроме чувственности рассудком и разумом, который «существенно отличается от всех эмпирически обусловленных способностей» [20]. В человеке сама его эмпирическая

ходимо, но сама задача остается для нас неразрешимой, так как сам по себе такой мир не может быть предметом познания ни для рассудка, ни для разума.

[20] *И. Кант,* Сочинения, т. 3, стр. 487.

причинность — без всякого нарушения ее связи с естественными причинами — может быть результатом уже не эмпирической, а «умопостигаемой» активности. Эта активность причины первоначальная в отношении явлений, и поэтому она уже не явление, а нечто «умопостигаемое», хотя во всех остальных отношениях она «целиком должна причисляться к чувственно воспринимаемому миру как звено в цепи природы» [21].

Такой причинностью обладает разум. Это следует из императивов, которые мы предписываем в качестве правил всем силам, осуществляющим практические действия. *Долженствование*, предписываемое императивом, выражает необходимость совершенно особого рода (в сравнении с необходимостью природы) и такие связи с основаниями, которые не встречаются больше нигде. Источник долженствования — *разум* — в этом отношении существенно отличается от *рассудка*. Рассудок может познать в природе только то, что в ней есть, было или будет. Невозможно, чтобы в природе существовало что-либо иное, чем то, что действительно существует в ней во временны́х связях и отношениях. Больше того, если иметь в виду только цепь событий в природе, то долженствование не имеет никакого смысла. Мы не вправе даже задавать вопрос, что́ *должно* происходить в природе. Это так же неправомерно, как недозволительно спрашивать, какими свойствами *должен* обладать круг. Мы вправе лишь спрашивать, что́ происходит в природе или какими свойствами обладает круг.

Пока мы рассматриваем только эмпирический характер человека, занимаемся только наблюдением и хотим физиологически исследовать движущие причины его поступков, в отношении этого эмпирического характера мы нигде не найдем свободы. Но если те же самые поступки человека мы станем рассматривать в отношении разума, и притом не теоретического («спекулятивного») разума, а исключительно разума, поскольку он сам есть причина, производящая явления, т. е. станем рассматривать в практическом отноше-

---

[21] *И. Кант*, Сочинения, т. 3, стр. 485.

ний,— то мы найдем совершенно другое правило и другой порядок, чем порядок природы. С этой точки зрения может оказаться, что все случившееся согласно порядку природы и необходимое согласно своим эмпирическим основаниям не должно было случиться.

В качестве «умопостигаемой» способности чистый разум не подчинен форме времени и условиям временнóй последовательности. В «умопостигаемом» характере причинность разума не возникает, не начинается в определенном времени, чтобы произвести действие. Такой разум есть способность, посредством которой впервые возникает чувственное условие эмпирического ряда действий. В таком разуме осуществляется то, чего мы не находим «ни в одном эмпирическом ряду, а именно *условие* последовательного ряда событий само может быть эмпирически не обусловленным» [22].

Так как сам разум, согласно этому учению, не есть явление и не подчинен условиям чувственности, то в нем самом —в отношении его причинности — нет никакой временнóй последовательности: в «умопостигаемом» характере нет никакого *прежде* и *после*. Всякий поступок независимо от отношения времени, которым он необходимо связан с другими явлениями, есть непосредственное действие «умопостигаемого» характера чистого разума. Самый же этот разум действует свободно, не обусловливается динамически в цепи естественных причин ни внешними, ни внутренними основаниями, предшествующими во времени.

Этими соображениями Кант объясняет возможность *вменения*. Проступок или преступление есть звено в цепи явлений. Мы можем проследить эмпирический характер человека до самых его источников. Мы можем обнаружить эти источники в дурном воспитании, в плохом обществе, отчасти также в злобности преступника, в его нечувствительности к стыду, отчасти в легкомыслии, в неосмотрительности, а также в случайных побудительных причинах. Пока мы ведем все это исследование, мы поступаем так же правомерно, как и при изучении ряда причин, определяющих какое-нибудь действие природы.

---

[22] *И. Кант,* Сочинения, т. 3, стр. 491.

Однако, хотя мы правомерно принимаем, что эмпирически поступок определяется всеми этими причинами, мы тем не менее упрекаем виновника поступка. Мы упрекаем его не за его дурную природу (в чем он неповинен), не за влияющие на него обстоятельства и даже не за прежний его образ жизни. Наш упрек основывается на законе *разума.* При этом сам разум рассматривается как такая причина, которая могла и должна была определить поведение человека к иному действию, и определить *независимо от всех найденных эмпирических условий.* Поступок приписывается не «эмпирическому», а «умопостигаемому» характеру человека; когда человек совершает преступление, вина целиком ложится на него, ибо, несмотря на все эмпирические условия поступка, разум был вполне свободен.

За этими рассуждениями у Канта кроется некоторая гипотеза о природе разума. Разум вовсе не подвергается воздействию чувственности. Хотя способ его обнаружения в действиях изменяется, сам он не изменяется. В нем вовсе нет предшествующего состояния, которым определялось бы последующее. Он присутствует и остается одинаковым во всех поступках человека при всех обстоятельствах времени. Однако сам он не находится во времени и не приобретает нового состояния, в котором он не находился раньше: он определяет состояние, но не определяется им. Спрашивать, почему разум не определил себя иначе, невозможно; можно только спросить, почему разум не определил иначе явления — своей причинностью.

Итак, антиномия свободы и необходимости оказалась мнимой, кажущейся. Выяснилось, что свобода может иметь отношение к совершенно другому роду условий, чем естественная необходимость, а потому закон необходимости не влияет на свободу: свобода и естественная необходимость могут существовать независимо друг от друга и без ущерба друг для друга. Из антиномии свободы и необходимости открылся выход. Он состоит в том, что оба противоречащих друг другу положения — и тезис свободы, и антитезис необходимости — могут быть вместе истинными, но в различных отношениях. То же самое действие, которое как относящееся

к чувственно воспринимаемому миру всегда чувственно обусловлено, т. е. механически необходимо, в то же самое время как относящееся к причинности действующего существа, поскольку оно принадлежит к «умопостигаемому» миру, может иметь в основе чувственно не обусловленную причинность и, следовательно, может мыслиться как свободное.

Но в «Критике практического разума», как уже было сказано, решение вопроса о свободе и необходимости не просто повторяет результат первой «Критики». «Критика чистого разума» дошла лишь до доказательства, что между свободой и необходимостью не существует логического противоречия. Свобода и необходимость могут быть совместимыми характеристиками одного и того же предмета, рассматриваемого в различных отношениях: как «вещь в себе» «умопостигаемого» мира и как «явление» мира эмпирического.

«Критика практического разума» (а также предваряющие ее «Основы метафизики нравственности») идет *дальше* этого результата. В ней Кант уже не удовлетворяется доказательством одной лишь возможности мыслить единство свободы с необходимостью. «Теперь дело только в том, чтобы это *можно* превратить в *есть*, т. е. чтобы иметь возможность на действительном случае, как бы через факт, доказать, что некоторые поступки предполагают такую причинность (интеллектуальную, чувственно не обусловленную)» (435).

IV

В этических трактатах, помещенных в настоящем томе, Кант доказывает, что причинность через свободу всегда надо искать вне чувственно воспринимаемого мира — в мире «умопостигаемом». Но так как нам не даны для восприятия и наблюдения никакие другие существа, кроме чувственных, то остается только одно — искать неопровержимое, и притом объективное, основоположение причинности, которое исключает из своего определения всякое чувственное условие. Это будет основоположение, в котором разум как чистый разум

становится практическим. Здесь он уже не ссылается на нечто другое как на определяющее основание, а через это основоположение уже сам заключает в себе это определяющее основание.

Кант даже утверждает, что нам и не приходится искать это основоположение. Оно давно уже налицо в разуме всех людей. Это — основоположение *нравственности*.

Теперь мы располагаем, по Канту, всеми условиями для решения поставленной задачи. Нам даны необусловленная причинность и как способность к ней — свобода. Вместе со свободой нам дано существо (я сам), которое одновременно относится и к чувственно воспринимаемому миру, и к миру «умопостигаемому». И такое существо «не только неопределенно и проблематически *мыслится»*, но «даже *в отношении закона* причинности этого (умопостигаемого.— *В. А.*) мира *определенно* и ассерторически *познается»* (435).

Понятие о свободе, утверждает Кант, единственное, в котором, для того чтобы с обусловленным и чувственно воспринимаемым сопоставить необусловленное и «умопостигаемое», нам нет надобности посредством скачка выходить за пределы самих себя. Посредством этого понятия сам наш разум не только познает себя через высший и необусловленный практический закон, но познает также и существо, которое сознает этот закон (нашу собственную личность) как то, что относится к «умопостигаемому» миру.

В чем же преимущество чистого практического разума перед разумом теоретическим? На каком основании практический разум усматривает как достоверное (ассерторическое) и определенное то, что для теоретического разума остается только проблематическим и неопределенным? Ответ Канта таков: если способность чистого разума в теоретическом отношении недостаточна, чтобы утверждать известные положения (хотя они ему и не противоречат), и если в то же время эти положения неразрывно связаны с практическим интересом чистого разума,— то он должен признать эти положения как достаточно доказанные, хотя они есть нечто чуждое его собственной области. Соединение

чистого теоретического разума с чистым практическим в единое познание не есть, по Канту, нечто случайное и произвольное: оно априорно основано на самом же разуме и, стало быть, необходимо. Так как всякий интерес в конечном счете всегда есть интерес практический, то чистый практический разум не может подчиниться теоретическому и таким образом переменить естественный порядок. Чистый разум «всегда один и тот же разум, который, будь то в теоретическом или практическом отношении, судит согласно априорным принципам» (453).

Особенность кантовского воззрения на отношение разума теоретического к практическому в том, что этика становится средством для ответа на вопросы, которые в глазах предшествовавших Канту философов составляли исключительный предмет теоретического познания. Из практической, и только практической, части философии этика превращается в учение, в котором лишь и возможно, по убеждению Канта, найти ключ для решения ряда важнейших теоретических вопросов. Вопросы эти ставит именно теоретическая философия, но на них она — лишь своими средствами — не может дать теоретически обоснованного ответа. Практический разум, орудие исследования вопросов этики, становится у Канта своеобразным аналогом теории познания. Как такой, он даже становится выше теоретического разума; он вручает философии средство убеждения, идущее дальше того, на что способен разум теоретический.

В понимании этики как своеобразной и даже — в известном смысле — высшей «гносеологии» был зародыш действительно новой, и притом значительной, мысли. Кант вводит мысль о первенстве «практического» разума над «теоретическим». «Всякий интерес,— утверждает Кант,— в конце концов есть практический, и даже интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом применении» (454). Это положение вслед за Кантом развил Фихте. Тем самым немецкий классический идеализм перешел от рассмотрения действительности только в качестве предмета созерцательного познания к рас-

смотрению того, что вносится в нее и в ее познание самим познающим субъектом.

Выдвигая эту мысль, немецкий идеализм восполнил несомненный пробел домарксовского материализма. «Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается,— по словам Маркса,— в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта,* или в форме *созерцания,* а не как *человеческая чувственная деятельность, практика,* не субъективно. Отсюда и произошло, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом...» [23]

Однако было бы большой ошибкой думать, будто идеализм восполнил указанный Марксом пробел конкретно, соответственно действительной сущности практики. Отметив, что опущенная механистическим материализмом сторона вопроса «развивалась идеализмом», Маркс тут же добавляет: «...но (развивалась.— *В. А.*) только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» [24].

Больше того, именно в философии Канта указанная Марксом попытка немецкого идеализма рассматривать действительность «как практику, субъективно» оказалась особенно превратной, противоположной истинному решению вопроса. Дело не только в том, что «практический» разум Канта есть деятельность чисто идеальная, противоположная чувственной материальной практике, но и в том, что «практическим» Кант называет лишь то, что относится к моральному определению воли.

Не удивительно поэтому, что «гносеологическая» — не в буквальном, не в узком, а в расширенном смысле — функция «практического» разума распространяется у Канта не на область действительного познания явлений природы (этим занимается, по Канту, исключительно теоретический разум), а на область моральной и религиозной философии. «Практический» разум призван обосновывать не убеждение в существовании

[23] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс,* Соч., т. 3, стр. 1.
[24] Там же.

вещей природы, недоступных «теоретическому» разуму, а веру в существование таких «предметов» мысли, как *бог, бессмертие, нравственный порядок* мира. Только по отношению к этим «предметам» «практический» разум должен продемонстрировать свое превосходство, или первенство, над «теоретическим».

Поэтому нет никакого противоречия между заявлением Канта в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума»: «Мне пришлось ограничить *знание,* чтобы освободить место *вере»* — и его же тезисом о первенстве (примате) «практического» разума над «теоретическим». И заявление, и тезис друг друга предполагают и поддерживают. Это два выражения одного и того же идеалистического воззрения.

В «Критике чистого разума» Кант доказывал, что ни свобода человека как эмпирического существа в рамках естественной необходимости, ни его бессмертие, ни существование бога не могут быть доказаны. Но, не доказуемые теоретически, убеждения эти — в существовании свободы, бессмертия и бога — Кант объявляет необходимыми требованиями (постулатами) «практического» разума. Задача удостоверения в их действительности переносится из области учения о знании в область этики, из критики теоретического разума в критику разума практического. Этика достигает того, чего не может достигнуть гносеология.

Признание свободы, согласно Канту, необходимо, так как без нее невозможно признание личной ответственности человека за все, что он делает. Свобода — условие возможности вменения.

Признание бессмертия души также необходимо. Бесконечный прогресс возможен только при условии существования, продолжающегося в бесконечность, и при предположении, что разумное существо — лицо. Прогресс от более дурного к морально лучшему и неизменное намерение совершенствоваться дают надежду на дальнейшее беспрерывное усовершенствование не только до тех пор, пока будет продолжаться земное существование, но даже за пределами этой жизни.

Наконец, вера в существование бога есть, по Канту, также необходимый постулат «практического» ра-

зума. Тот же закон, который ведет к выполнению практической, достижимой только в вечности цели, должен вести к возможности счастья. Это в свою очередь приводит к предположению или к вере в существование бога. Вера эта, по Канту, необходимо связана с возможностью *высшего блага*. Дело в том, что в моральном законе, как таковом, нет, согласно Канту, ни малейшего основания для необходимого соответствия между нравственностью и соразмерным с ней счастьем, отпущенным человеку: так как человек только часть мира, то он существо зависимое; он не может одними своими стараниями и силами привести природу в полное соответствие со своими практическими принципами. А так как нравственное сознание требует такого соответствия в качестве необходимого, то тем самым постулируется существование причины природы, которая отличается от всей природы вообще. Причина эта и есть бог. Высшее благо, утверждает Кант, возможно только при условии существования бога.

Все три указанных постулата «практического» разума исходят из основоположения моральности. Само же это основоположение не постулат, а закон. Им разум непосредственно определяет волю как «чистую», т. е. как волю, независимую от эмпирических условий и определений.

Постулаты «практического» разума, заявляет Кант, не теоретические догмы, а предположения. Это — предположения, необходимые для практического стремления. Они не расширяют теоретического познания. «Но,— спрашивает сам Кант,— действительно ли расширяется таким образом наше познание посредством чистого практического разума и *имманентно* ли в практическом разуме то, что для спекулятивного было *трансцендентным*?» «Конечно,— отвечает он,— но *только в практическом отношении»* (467). Этим мы не познаем ни природы нашей души, ни — «умопостигаемого» мира, ни высшего существа, каковы они сами по себе. Зато мы имеем понятия о них, объединенные в практическом понятии о высшем благе как о предмете нашей воли. И мы имеем эти понятия вполне a priori посредством чистого разума. Они сообщают идеям

«теоретического» разума — через их отношение к «практическому» разуму — объективную реальность. Они оправдывают такие понятия, утверждать возможность которых разум иначе не имел бы никакого права.

«Практический» разум не есть расширение познания таких сверхчувственных предметов, которые были бы нам даны посредством чувственного созерцания, или интуиции. Он дает нам расширение «теоретического» разума и познания его лишь по отношению к сверхчувственному вообще. Это значит, что «практический» разум внушает нам допущение, будто такие предметы существуют, хотя мы не имеем возможности определить их точнее и, стало быть, расширить наше познание этих объектов: объекты эти даются здесь только для практического применения.

Для этого применения, как и для всякого применения разума к предмету, требуются *категории*. Но в практическом применении разума категории только идеи разума, которые не могут быть даны ни в каком опыте. Здесь дело идет не о теоретическом познании объектов этих идей, а только о том, что эти идеи вообще имеют объекты. Эту реальность дает им чистый практический разум, и только он один: теоретическому разуму уже ничего не остается, как только мыслить эти объекты посредством категорий. Это вполне возможно и без созерцания, как чувственного, так и сверхчувственного, ибо категории всегда обозначают только объект вообще, каким бы способом он ни был нам дан: их источник в чистом рассудке, они предшествуют всякому созерцанию и не зависят от него.

Постулаты чистого практического разума отвечают, по Канту, потребности в безусловно необходимом стремлении. Кант понимает, что в существование их объектов можно только верить, но он заявляет, что не хочет отступиться от этой веры: «Я настаиваю на этом и не позволю отнять у себя этой веры, ведь это единственный случай, где мой интерес... неизбежно определяет мое суждение...» (479).

Рассмотренное обоснование этики совершенно идеалистично. «Практический» разум Канта не приближает

к пониманию практики, а отдаляет от него. Предпосылку учения Канта о чистом практическом разуме составляет единство практического и теоретического разума в их «умопостигаемой» основе. Здесь разум познает самого себя через высший и безусловный практический закон и познает существо, сознающее этот закон. Как результат исследования практического разума нам будто бы дается действительность «умопостигаемого» мира, и притом дается в практическом отношении определенным образом. Определение, которое в теоретическом отношении было трансцендентным, становится в практическом отношении имманентным. Критика практического разума не отрицает результатов критики теоретического разума: она лишь освещает другую грань одного и того же идеалистического, хотя отнюдь не единого, воззрения. Она выясняет, что «умопостигаемый» мир был для Канта миром разума, что царство «вещей в себе» представлялось Канту в плане его этики и учения о практическом разуме как царство духовных сущностей.

V

Какие выводы могли быть получены из таким образом обоснованной этики и из учения о свободе для *понимания исторического процесса* и исторического *познания?* Проблема истории и историософии не осталась совершенно вне внимания Канта, хотя место ее в исследованиях Канта было незначительным. Вопрос должен быть поставлен не столько о философии истории Канта, сколько о том, какой тип философии истории наиболее соответствовал этике Канта?

Так как исторический процесс есть эмпирический процесс, протекающий во времени, и так как всякое событие или действие, совершающееся во времени, находится вне власти тех, кто эти действия совершает, ибо оно определяется предшествующими событиями и определяет собой последующие,— то область истории, по учению Канта, оказывается областью, где нет места свободе.

Правда, Кант стремился изо всех сил, как уже было показано, избежать фаталистических выводов из своего учения о полной детерминированности психического процесса и о детерминированности его причинности. Он стремился развить такое понятие свободы, которое, не отрицая причинной обусловленности всех эмпирических процессов — физических и психических, протекающих во времени, оставило бы возможность рассматривать человека одновременно и в качестве источника спонтанной причинности. Свою философию Кант хотел разработать как учение, которое, не вступая нигде в конфликт с принципом детерминизма, охватывающим весь круг чувственных явлений эмпирического мира, «спасало бы» вместе с тем, по выражению самого Канта, возможность свободы в поведении человека.

Однако это «спасение» свободы от фаталистических выводов, которые неумолимо вытекали из объективизма и натурализма кантовского понимания причинности, оказалось на деле мнимым, иллюзорным. Свобода «спасается» у Канта ценой разрыва между реальным, чувственно воспринимаемым миром «явлений» и основывающимся только на вере идеальным, «умопостигаемым» миром «вещей в себе». И хотя Кант уверял, что чувственно постигаемая необходимость и «умопостигаемая» свобода должны как-то соединяться и сосуществовать в человеке, который одновременно есть и чувственная вещь природы, и сверхчувственный субъект свободы, однако он не мог представить никаких доказательств того, что это соединение необходимости и свободы в человеке действительно имеет место.

Все предпосылки, которые Кант выдвигал как условия возможности свободы,— бытие сверхчувственного мира «вещей в себе», их полная независимость от определений времени и причинности, двойственный «состав» человека, объединяющего в себе явления природы и обнаружение свободы,— оказались не доказанными положениями науки или теоретической философии, а исключительно предметами внутреннего, в основе своей чисто морального убеждения или даже верования философа. В конечном счете учение Канта о свободе есть не учение

философии истории или социологии, а лишь метафизическая и дуалистическая гипотеза моралиста.

Свобода, о «спасении» которой так заботился Кант, была нужна ему не как условие реальной в реальном эмпирическом мире осуществляемой исторической практики общественного человека, а лишь как условие возможности морального действия, морального достоинства личности. Поэтому хотя Кант утверждал, что свобода, открывающаяся в моральном самосознании «умопостигаемого» сверхчувственного субъекта, есть основа причинного определения также и чувственного существования и чувственных проявлений личности, однако сама сфера «свободы» в истолковании Канта крайне сужалась. Так как причинность через свободу всегда надо искать, по Канту, вне чувственно воспринимаего мира — в мире «умопостигаемом» — и так как другие существа, кроме чувственных, не даны нам для восприятия и наблюдения,— то основоположением свободной и нечувственной причинности может быть только основоположение нравственности.

Но исторический процесс по самой сути своей есть процесс, совершающийся под условиями времени и чувственной причинности. Для исторического процесса Кант не знает его «умопостигаемого» субъекта, который соответствовал бы «умопостигаемому» субъекту, указанному им для отдельного эмпирического индивида. Как следствие отсюда получалось, что в области истории свобода — в кантовском смысле — невозможна и что противоречие детерминизма и индетерминизма, для которого Кант нашел призрачное разрешение в своей морали, воскресало здесь, в области истории, в новом и непреодолимом для Канта обострении.

Вместе с тем обнаруживалось и другое, для Канта вполне неожиданное, обстоятельство. Его дуалистически обоснованная мораль, положенная в основу его философии истории, вела одновременно к двум результатам.

Поскольку кантовская этика хотела «спасти» для истории и для исторического действия возможность свободы, она сводила исторический — социальный — опыт к индивидуальному *моральному* опыту. Свобода оказывалась достоянием человека не как субъекта реальной

исторической практики и борьбы классов в реальном обществе, а как субъекта моральной воли, потусторонней в отношении реального мира. Все специфическое содержание социально-исторической жизни сводилось, таким образом, к узкоиндивидуальным рамкам борьбы между чувственной природой человека и моральным долженствованием, восходящим к своей основе в сверхчувственном и надэмпирическом мире.

Но с другой стороны, исторический опыт есть процесс, протекающий в чувственно воспринимаемом мире, или, иначе говоря, есть часть сферы явлений. Поэтому Кант вынужден был рассматривать исторический процесс в аспекте одного лишь детерминизма, исключая всякую возможность свободы в событиях и действованиях истории. Так как исторический процесс необходимо совершается во времени и так как время необходимо влечет за собой, по Канту, причинность — в смысле детерминированности природы, то отсюда получался вывод, будто в историческом действии свобода неосуществима. Иными словами, у Канта выходило, что, поскольку человек действительно свободен как «умопостигаемый» субъект сверхчувственного мира, он не может быть субъектом истории; напротив, поскольку человек есть субъект истории, он *не может быть свободен.*

Неожиданный результат этого воззрения состоял в том, что оно с заднего крыльца возвращало в понимание исторического процесса тот самый *фатализм,* который Кант надеялся раз навсегда изгнать посредством своего учения об «умопостигаемом» моральном источнике свободы. Напрасно поэтому Кант обольщал себя надеждой, будто его «критическая» философия преодолевает фатализм Спинозы. Отрицая всякую возможность свободы в чувственно воспринимаемом мире явлений, он был вынужден историю, которая в силу временной обусловленности своего процесса целиком лежит в области мира явлений, трактовать как ту же самую природу, с неизбежной для нее детерминированностью ее процессов.

Таким образом, ни один из противоположных полюсов, на которые раздваивалось выработанное Кантом в его этике учение о свободе, не мог заключать в себе

определения и объяснения специфической природы истории. Поскольку Кант признавал реальность свободы, он вынужден был уничтожить специфическую определенность законов истории в абстракциях чисто морального прогресса, потустороннего по отношению к чувственно воспринимаемому миру. Поскольку же он допускал рассмотрение истории в ее конкретном, чувственном содержании, он в сущности превращал историческое развитие в развитие чисто природное, исключавшее всякую возможность найти в нем какую бы то ни было свободу. Но и в том и в другом случае специфическая сущность истории ускользала от познания. И в том и в другом случае детерминированность оказывалась механистической детерминированностью природы. И в том и в другом случае объективизм причинного объяснения оказывался неспособным показать, каким образом и в каком смысле причинно обусловленное историческое действие может, не теряя присущего ему характера необходимости, быть в то же время действием свободным.

Наиболее поразительным следствием теоретического крушения кантовского учения о свободе было то, что крушение это обнаружило глубокую внутреннюю связь между объективизмом Канта и его идеализмом. Как ни старался Кант избежать фаталистических выводов, фатализм следовал за ним по пятам как неизбежный результат чисто объективистской и натуралистической трактовки исторической причинности. Антитетика детерминизма и индетерминизма развертывается у Канта как антитетика природы и свободы, а история целиком отнесена к сфере «природы» как последовательность совершающихся во времени нравственных событий.

Этот фатализм неизбежен для всякой трактовки истории, которая (как кантовская) в историческом процессе видит только объективную необходимость эмпирических законов и не в состоянии при этом показать, каким образом и при каких условиях объективная необходимость процесса становится вместе с тем результатом сознательной, субъективной деятельности людей, не только исполняющих веление необходимости, но и создающих конкретную ткань развивающейся исторической жизни.

VI

В состав философских учений, разработанных Кантом на основе критицизма, вошло и учение о праве. Это один из поздних результатов философского развития Канта. В 1797 г. Кант опубликовал «Метафизику нравственности» («Metaphysik der Sitten»). Сочинение носит приметы наступающей старости Канта; все же оно полно мыслей, характерных для Канта и важных для понимания его философии, а также его социально-политических взглядов.

В «Критике чистого разума», поставив вопрос о философском — гносеологическом — обосновании существующей науки, Кант под наукой разумел только математику и математическое естествознание. Он сам разъяснял в «Метафизических началах естествознания», что во всяком учении о природе «подлинной науки заключается лишь столько, сколько содержится в ней математики» [25].

В «Метафизике нравственности» обоснованию подлежит учение о праве и учение о добродетели. Первая ее часть посвящена учению о праве (Rechtslehre). Такое построение не находится ни в каком противоречии с этическими трактатами Канта. В «Основах метафизики нравственности» и в «Критике практического разума» Кант развил философское обоснование морального закона. В «Метафизике нравственности» он дает систему своих правовых и этических воззрений. В этой системе учение о праве предшествует этике не потому, что оно представляет принципиальную ее основу, а лишь потому, что, согласно взгляду Канта, в нормах права в отличие от этических имеются в виду исключительно внешние отношения между людьми.

В развитии учения о праве можно обнаружить некоторую аналогию с обоснованием наук в «Критике чистого разума». Понятие права Кант сопоставляет не с чисто философскими понятиями, а с такими понятиями, как понятия субстанции и причины, связанные с научным познанием. По верному замечанию правоведа

---

[25] *I. Kant,* Gesammelte Schriften, Berlin, 1913, B. IV, S. 372.

Б. Кистяковского, Кант также и понятие права «должен был признать как бы категорией, лежащей в основании эмпирической науки о праве» [26]. По крайней мере именно такой взгляд вытекает из кантовского определения права. Однако провести на деле этот взгляд Кант не мог; в его попытках указать философскую основу права заметны колебания и противоречия. Он одновременно и подчиняет право этике, и стремится обособить их друг от друга.

Основа для их обособления лежала в утверждавшемся этикой Канта различии между «моральностью» и «легальностью» поведения человека. Юридические отношения между людьми Кант причисляет всецело к сфере «легальности»: вслед за Томазием и Христианом Вольфом он утверждает, будто учение о праве касается только внешних условий и норм действий человека. В учении о моральности (или неморальности) речь идет о намерениях. Напротив, в учении о праве речь может идти не о намерениях, а только о *поступках.* Юридический закон, как его понимает Кант, остается чисто формальным. Он не касается содержания поступков и независимо от *мотивов* поведения определяет лишь *внешние* действия. Право простирается, таким образом, только на внешние практические отношения между людьми. Самые отношения рассматриваются при этом только со своей формальной стороны: вопрос ставится о том, насколько свободная воля одного лица может быть совмещена со свободой других лиц в обществе. При этом свобода понимается как чисто *внешняя* свобода, а право определяется как сумма условий, при которых воля одного может сочетаться с волей других под общим формальным законом свободы.

В этом учении связь права с нравственностью сильно ослаблена. Согласно меткой характеристике историка правовых теорий П. Новгородцева, когда Кант «хочет представить право в связи с нравственностью, оно теряет свои специфические черты; когда же он пытается

---

[26] *Б. Кистяковский,* Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права, М., 1916, стр. 405.

подчеркнуть специфические черты права, оно утрачивает свою связь с нравственностью» [27].

И все же невозможно согласиться с П. Новгородцевым, когда он утверждает, будто Кант «совершенно устранил связь с нею (с нравственностью.— *В. А.)* права» [28]. Правда, Кант не допускает, чтобы учение о праве имело своей основой этику. Но это лишь в том случае, когда под этикой понимается учение о частных нравственных обязанностях отдельных лиц, или членов общества. Однако понятие Канта об этическом шире здесь указанного. По Канту, в общественной жизни людей необходимо обнаруживается их практическая природа. Именно поэтому в ней должен как-то проявиться принцип практического разума. Как выражение практического разума, правовая сфера должна быть выведена из основного закона этого разума — из закона свободы («автономии»). Понятие свободы — главное понятие всей «практической» философии Канта. Через это понятие его учение о праве вступает в связь с учением о нравственности. Согласно этому учению, свобода есть одновременно и основа личной нравственности, и цель социальной жизни. Вся политическая жизнь и борьба есть, с этой точки зрения, борьба людей за достижение свободы. Сама постановка вопроса о праве обусловлена тем, что влечение человека к свободе вступает в противоречие с изначально злым, которое Кант считает неустранимым уделом эмпирического человека. Именно поэтому для человека неизбежен вопрос: имеются ли условия, при которых воля отдельного лица по отношению к другим членам общества может быть ограничена посредством общего закона свободы? Право и есть, по Канту, система таких условий.

Таким образом, отношение права к этике не есть у Канта отношение их полной разделенности и обособленности. Правда, право не может включать в свои требования внутренние мотивы; на основании права, например, кредитор не может требовать от своего должника

[27] *П. Новгородцев,* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права, М., 1901, стр. 113.

[28] Там же, стр. 112,

внутреннего сознания обязанности вернуть долг. В этом случае можно говорить только о внешнем исполнении долговой обязанности, основа которого лишь возможность принуждения.

Однако, не требуя непреложно внутренних мотивов поступка, право, по Канту, и не исключает эти требования. Более того, правовое законодательство — часть законодательства этического. В этических законах заключается предписание не только этических обязанностей в собственном смысле этого понятия, но также и предписание всех обязанностей юридических. В этом смысле юридический закон рассматривается как частное следствие категорического императива.

Из принадлежности юридических законов к области законов этических Кант выводит априорность правовых норм: в основе их лежит не то, что бывает — по закону всего случающегося, а то, что необходимо должно быть — согласно с постулатом практического разума. Для определения права необходимо отвлечься от всяких эмпирических данных; последние не дают принципа и представляют лишь факты: из них возможно узнать не то, что справедливо само по себе, а лишь то, что считалось правомерным в том или ином месте, в то или иное время. Само по себе справедливое может быть выведено только из чистого разума.

Совершенно очевидно, что априорность правового законодательства и подчинение его чистому практическому разуму должны были сообщить кантовскому учению о праве характер учения чрезвычайно формального. Моральность основывается на одном лишь уважении к закону практического разума и не может сама по себе определить какие бы то ни было внешние отношения. Из чистого практического разума не могут быть выведены никакие содержательные юридические полномочия.

Итак, со стороны своего философского обоснования учение Канта о праве, вполне формальное по характеру, оказалось подчиненным учению философа о практическом разуме: право — подчиненным этике, юридические нормы в конечном счете — категорическому императиву.

Однако в самом формализме кантовской теории права раскрывается важная особенность содержания философии Канта. Его учение о праве оказалось — не в меньшей степени, чем его этика,— немецкой теорией французской буржуазной революции. К этому учению во всей мере применимо то, что было сказано Марксом о преобразовании воззрений и интересов французского буржуазного либерализма в постулаты этической кантовской философии. Французский либерализм был основан на действительных классовых интересах французской буржуазии. Не то мы видим у Канта. По словам Маркса, Кант оказался «приукрашивающим выразителем интересов»[29] немецких бюргеров. Ни сам Кант, ни эти бюргеры не замечали, что в основе теоретических мыслей буржуазии «лежали материальные интересы и *воля,* обусловленная и определенная материальными производственными отношениями»[30]. Именно в силу своей иллюзии Кант «отделил это теоретическое выражение от выраженных в нем интересов, превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в *чистые* самоопределения *«свободной воли»,* воли в себе и для себя, человеческой воли, и сделал из нее таким образом чисто идеологические определения понятий и моральные постулаты»[31].

Все это произошло не единовременно, а в ходе и под влиянием социального и политического развития французского и немецкого общества XVIII в. «Материально мотивированные» определения воли французской буржуазии стали складываться в политико-юридические теории начиная с середины этого столетия. В правовых учениях Ж.-Ж. Руссо идеи французского буржуазного либерализма выступили в форме, которая оказала мощное влияние на дальнейшее развитие этого либерализма.

Однако французский «энергичный буржуазный либерализм» *(К. Маркс)* не мог стать непосредственным и прямым убеждением теоретиков немецкого бюргер-

---

[29] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс,* Соч., т. 3, стр. 184.
[30] Там же.
[31] Там же.

ства. По словам Маркса, немецкие мелкие буржуа отшатнулись в ужасе от практики этого либерализма, «лишь только он проявился как в господстве террора, так и в бесстыдной буржуазной наживе» [32].

Все это сказалось на развитии правовых учений Канта. Особенно показательно в этом отношении его учение о *государстве.* Теоретический его источник — идеи Руссо; преломленные чрезвычайно своеобразно, они сложились в воззрение, полное недомолвок и противоречий.

Центральное понятие кантовской теории государства — понятие *гражданской свободы.* Рядом с ее принципом Кант ставит принципы гражданского *равенства* и гражданской *самостоятельности.* Под равенством он понимает право признавать высшим над собой только того, кого можно в свою очередь обязать к тому самому, к чему и он нас обязывает. Под самостоятельностью Кант разумеет независимость от воли другого лица, или право быть никем не представляемым в своих юридических действиях.

С признанием принципов свободы и равенства у Канта связывается отрицание всяких наследственных привилегий. Здесь в утверждениях Канта ясно слышен голос мыслителя, поднявшегося против установлений феодального общества, в защиту общества буржуазного, где право лица должно в идее основываться на личной заслуге, а не на сословных преимуществах. По Канту, заслуги предков не могут переходить на потомков; ни таланты, ни воля не наследственны, и наследственное дворянство не более как мечта, лишенная действительности. Предполагать, будто соединенная воля всего народа может облечь одно из сословий таким преимуществом,— значит предполагать явную бессмыслицу. Со временем тройственное деление общества — на государя, дворянство и народ — должно будет уступить место двойственному, при котором останутся только народ и государь.

Но и этого мало. Идеальной формой государства Кант считает *представительную республику.* Народное

---

[32] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс,* Соч., т. 3, стр. 184.

благо, по Канту, состоит не в счастье, а в соответствии государственного строя с нормами права. Стремиться к этому нас обязывает разум посредством категорического императива. Критерием справедливости законов может быть лишь идея «первоначального договора», посредством которого люди выходят из «естественного» состояния свободы, не основанной на законе, принимают решение жить под общими для всех законами и учреждают гражданский строй свободы, основанной на законе. Из всех государственных форм идее такого «первоначального договора» соответствует только форма республики. При этом Кант отдает себе полный отчет в том, что существующее государство далеко от указанной им идеальной формы. Однако он полагает, что верховная власть в государстве обязана все же делать способ правления согласным этой идее и если этого нельзя сделать сразу, то постепенно и непрерывно необходимо так изменять это правление, чтобы оно совпадало в своем действии с единственно правовым строем, а именно с чистой республикой.

Нормами правового порядка для Канта были: представительство народа в законодательстве, подчинение власти закону и независимость судей. В соответствии с этим взглядом он подвергает критике политический строй Англии, где эти нормы, по его мнению, не осуществляются. Через посредство парламентских министров законодательная власть в этой стране пользуется властью исполнительной в интересах частных лиц — тех членов, которым в парламенте принадлежит большинство и из лидеров которых составляется кабинет министров. «Иллюзия,— говорит Кант,— будто народ может посредством своих уполномоченных представлять ограничивающую власть... неспособна замаскировать деспотию настолько, чтобы она не проглядывала в средствах, которыми пользуется министр. Народ, который представлен своими уполномоченными (в парламенте), имеет в них доверенных своей свободы и своих прав людей, живо заинтересованных в содержании себя и своих семей, которое они получают в армии, во флоте, в гражданских ведомствах и которое зависит от министра; они всегда скорее готовы сами захватить

правительство (вместо того чтобы противодействовать притязаниям правительства...).— Таким образом, это так называемое умеренное государственное устройство... есть бессмыслица и вместо того, чтобы быть правом, есть лишь принцип благоразумия, для того чтобы возможно меньше затруднять обладающим властью нарушителям прав народа их произвольное влияние на правительство и прикрывать это видимостью оппозиции, дозволенной народу»[33].

Но если Кант был свободен от иллюзий буржуазных теоретиков, идеализировавших достоинства и преимущества английской конституционной монархии, то он сам впадал в идеализирующие иллюзии в своих суждениях о буржуазной демократии, складывавшейся в Соединенных Штатах Северной Америки, а также в своих суждениях о прусской деспотической монархии Фридриха II. В самодержавии Кант видел наипростейшую и самую удобную для осуществления на практике форму государственного устройства, но вместе с тем и форму наиболее опасную, всего легче вырождающуюся в деспотизм, враждебный интересам общества. Опасности этой, по мнению Канта, счастливо избежала Пруссия при Фридрихе II. Этот король представлялся Канту монархом, которому будто бы надоело повелевать рабами: он хотел быть первым слугой государства и управлять им так честно, так мудро и бескорыстно, как если бы он каждое мгновение должен был дать отчет своим гражданам. Кант высоко ценил также ревность, с какой Фридрих II оберегал независимость и бескорыстие судебных учреждений. Но всего больше он одобрял взгляд Фридриха II на просвещение и на границы допустимого в государстве свободомыслия и критики: «*Рассуждайте* сколько угодно и о чем угодно, но повинуйтесь»[34]. Формула эта, по мнению Канта, одновременно выражает и право на свободное высказывание своего мнения, и ограничение свободы постулатом гражданского и политического повиновения. Без допущения свободы обсуждения и высказывания невозможно просвещение,

---

[33] *I. Kant*, Gesammelte Schriften, B. VI, S. 319—320.
[34] *I. Kant*, Gesammelte Schriften, Berlin, 1912, B. VIII, S. 41.

без ограничения этой свободы необходимостью повиновения невозможно государство. Канту казалось, что в государстве Фридриха II он нашел форму, при которой и эта свобода, и это ограничение шли рука об руку. И Кант называет это государство государством эпохи Просвещения, или «века Фридриха».

Все эти суждения Канта о монархии Фридриха II не только заключали в себе порядочную долю иллюзии, но в известной мере противоречили взгляду Канта на представительную республику как на высшую форму государственного устройства. Кант или не замечал этого противоречия, или полагал, что оно снимается в историческом изменении формы правления, в результате которого способ правления со временем должен стать согласным с идеей истинно правового устройства государства.

Идеальное правовое государство, по Канту, может быть только конечной целью исторического развития общества. Приближение к этой цели может быть лишь постепенным и составляет обязанность и привилегию существующей государственной власти. Но приближение это все же неотвратимо. Всякое государственное устройство, отклоняющееся от идеи правового государства, может сохранять только временное значение. Не без торжественности и с прямой ссылкой на опыт французской революции Кант предсказывает всему человеческому роду неизбежность достижения лучшей формы государственного устройства. «Я утверждаю,— говорит он,— что и не в качестве провидца могу предсказать человеческому роду — по признакам и предзнаменованиям наших дней — достижение этой цели и вместе с тем движение к лучшему, которое с этого момента полностью перестает быть регрессивным»[35].

Согласно мнению Канта, безусловную силу может иметь только порядок, основанный на чистых требованиях юридического закона. Всякое эмпирическое государственное устройство неизбежно страдает недостатками. При этом право исправления и устранения их принадлежит не восставшему против власти народу, а

---

[35] *I. Kant,* Gesammelte Schriften, B. VII, S. 88.

лишь самой этой власти. Во имя обязательной для всех граждан законности власть эта требует повиновения. Никакое сопротивление ей не может быть правомерным. Признать за подданными право на сопротивление — значит признать, что верховная власть не верховная, а это, по Канту, прямая нелепость.

Противоречия в суждениях Канта о французской революции и о праве народа на революционное сопротивление и насилие принадлежат не одному только Канту. В этих противоречиях голосом Канта говорит класс немецкого бюргерства с его бессильными воздыханиями по лучшей политической жизни, с его неготовностью к борьбе и страхом перед самой борьбой.

Печать образа мыслей немецкого бюргерства лежит на всем юридическом и политическом мировоззрении Канта. Воспитанный на идеях Руссо и отчасти Монтескье, Кант не просто повторяет их учения. Причина этого не в том только, что у Канта «чувствуется его собственный философский стиль», как пишет о нем П. Новгородцев[36], а в том, что самый «стиль» этот выражает исторические особенности и своеобразие немецкого бюргерства и всей общественной ситуации, сложившейся в современной Канту Германии.

Отсюда двойственное влияние правовых идей Канта. Кантом начинается и от Канта к Фихте и Гегелю направляется линия развития общественной мысли, в которой Энгельс видел один из теоретических источников учений будущего немецкого социализма. В свете этой мысли находит свое место также и учение Канта о праве. В центре его стоит учение о суверенитете народа, идея порядка, при котором личность не может рассматриваться как орудие для достижения посторонних ей своекорыстных целей, убеждение в том, что возникновению губительных и разорительных войн может быть противопоставлено развитие международного общения и торговли. Отправным рубежом всех этих идей была для Канта повсюду сказывающаяся в его общественно-правовом и моральном учении критика феодаль-

---

[36] *П. Новгородцев,* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве, стр. 127.

ного общества и его установлений: осуждение феодальной крепостной зависимости, отрицание — в качестве наихудшей — «патриархальной» формы деспотического правления, отрицание корпоративной собственности церквей.

В оболочке формального понятия о праве Кант высказал ряд положений, которые выходили за пределы чисто формальных отношений и указывали на реальную основу его правовых воззрений — на противопоставление буржуазного «правопорядка» феодальному бесправию и произволу. По Канту, чисто эмпирический факт владения сам по себе, в своей абсолютной случайности, никогда не может еще заключать в себе основы для признания права на фактическое владение со стороны других лиц. Подлинно правовое основание владения может заключаться только в коллективной воле всех членов общества, обязательной для каждого лица в отдельности. Такое состояние общества, при котором над каждым лицом господствует общая, всеми признаваемая воля, Кант называет гражданским состоянием, или порядком. Кант отвергает разработанное политическими писателями XVII в. понятие о «естественном состоянии» (status naturalis), будто необходимо предшествующем состоянию гражданскому. По Канту, невозможно находиться в «естественном состоянии», не нарушая уже в силу одного лишь пребывания в этом состоянии прав других. Право присвоения и владения может быть мыслимо как предшествующее гражданскому обществу лишь теоретически. На деле только внутри гражданского состояния оно может быть действительно и необходимо обеспечено.

При всей мелочности и зачастую даже явном филистерстве, каким характеризуется кантовская разработка понятий права, узаконивающая фактические отношения частного, индивидуального владения и даже приравнивающая брачные отношения к буржуазным отношениям владения, над всей правовой концепцией Канта господствует юридическая идея совокупности владения. По разъяснению Канта, последнее основание этой идеи — веление практического разума, согласно которому всякий живущий в обществе человек должен повиноваться

правовому порядку, определяющему право каждого общим для всех законом.

В этом учении Кант особенно близок к идеям Руссо о суверенных правах *народа.* Именно здесь понятие о совокупном владении, положенное в основу частного права, расширяется до понятия о соединенной державной воле всех лиц, составляющих народ, организованный в государство. Только такая воля может быть, по Канту, источником законов в правовом государстве. В нем каждое лицо обладает правом голоса, т. е. правом участия в общем решении, и в то же время само повинуется этому решению.

Но от того же Канта идет и другая линия развития идей. В его правовом учении отразилась также и ограниченность государственно-правового сознания современного ему немецкого бюргерства.

Оглядываясь на действительное положение вещей в современном ему государстве, Кант отдавал себе ясный отчет в несоответствии между своим понятием о свободе (а также и о равенстве) и реальностью. Но он навсегда остался далек от мысли о практическом вмешательстве самих граждан в существующее положение вещей и от мысли об его изменении. Кантовский принцип развития общества — не революция, а эволюция, не ниспровержение, а реформы. Именно эта сторона взглядов Канта сделала его учение столь влиятельным и столь притягательным в развитии последующего социал-демократического оппортунизма и реформизма.

Учению о праве, государстве и об отвечающем «закону свободы» наилучшем типе государственно-правовой организации общества не соответствует, по Канту, никакое из существующих государств. Поэтому в области права, так же как и в области морали, возникает противоречие между тем, что должно быть, но чего на деле нет, и тем, что есть, но чего не должно быть. В вопросах организации общества и государства это противоречие приобретает особо острый характер. Кант хорошо знал, что он живет не в том государстве, идею которого он разработал в «Метафизических началах учения о праве». На самом себе он испытал — при Фридрихе-Вильгельме II,— насколько призрачна и непрочна была сво-

бода мысли в прусском королевстве, насколько далеки были взгляды и действия властей от правовых действий, согласных с законом свободы.

VII

Две идеи «практической» философии Канта оставили глубокий положительный след в истории мысли: идея независимого от религии обоснования этики и идея подчинения этики личного счастья этике долга. Кант не впервые ввел эти идеи в обиход мысли. В первой из них он выступает как просветитель, подрывающий один из устоев религии. Значение этого учения еще больше, чем значение развитой в «Критике чистого разума» критики богословских доказательств бытия бога.

Правда, учение это, как уже отмечалось, проведено у Канта в форме осторожной и отнюдь не вызывающей. Кант не обнажал ее революционизирующей тенденции. В трактате «Религия в пределах одного только разума» он даже пытался выявить рационалистический смысл основных догматов христианства, и в частности протестантизма. Еще большее значение имело то, что учение о нравственном законе Кант изложил как учение о «категорическом императиве». Форма императива внушала мысль, будто источником нравственного закона должно быть только божественное веление. Так понял Канта, например, Шопенгауэр. В работе, посвященной критике философии Канта, и в трактате о двух основных проблемах этики Шопенгауэр упрекает Канта за непоследовательность и противоречивость в обосновании морали. По Шопенгауэру, «автономия», или независимость, кантовской этики по отношению к религии мнимая. У Канта формально не мораль опирается на теологию, а теология опирается исключительно на мораль и даже из нее вытекает. Но это, утверждает Шопенгауэр, «произошло оттого, что сама мораль эта основана на скрытых теологических предпосылках»[37]. «Понимание этики в *императивной* форме, как *учения об обя-*

---

[37] *А. Шопенгауэр*, Полное собрание сочинений, М., 1910, т. IV, стр. 133.

ванностях, и представление о моральной ценности или негодности человеческих поступков как об искажении или нарушении *обязанностей,*— говорил Шопенгауэр,— бесспорно имеет свой источник, вместе с *долженствованием,* только в теологической морали и прежде всего в скрижалях» [38]. Оно по сути связано с предположением о зависимости человека от какой-то другой воли, повелевающей им и устанавливающей награду либо кару. Кант, по утверждению Шопенгауэра, «сделал» результатом то, что должно было бы быть принципом или предпосылкой (теологию), а в качестве предпосылки принял то, что подлежало вывести как результат (заповедь). А когда он дал делу такой извращенный вид, он сам «не узнал того, чтó перед ним было, именно — старую, общеизвестную теологическую мораль» [39].

Кант представляется Шопенгауэру похожим на человека, который на маскараде целый вечер ухаживает за дамой в маске и мечтает одержать над ней победу; но дама его в конце концов «снимает маску и оказывается его женой» [40].

Но этого мало. Кантовский безусловный долг требует для себя вопреки собственному понятию не только награды, но еще и бессмертия того, кто эту награду получает, а также существования того, кто ее дает (бога). Воздаяние выступает у Канта под благовидным покровом — под названием высшего блага, представляющего собой сочетание добродетели и счастья. Но это в сущности, разъясняет Шопенгауэр, не что иное, как та самая направленная на счастье и, стало быть, опирающаяся на выгоду «эвдемонистическая» мораль, которую Кант торжественно выбросил за парадную дверь своей системы как «гетерономную» и которая теперь тайком вновь прокрадывается с заднего крыльца под именем высшего блага. «Так мстит за себя,— заключает Шопенгауэр,— скрывающая в себе противоречие предпосылка *безусловного, абсолютного долженствования»* [41].

---

[38] *А. Шопенгауэр,* Полное собрание сочинений, т. IV, стр. 132.
[39] Там же, стр. 133.
[40] Там же, стр. 170.
[41] Там же, стр. 131—132.

Уже до Канта понимание морали как учения об императивах и как учения об обязанностях было в большом ходу не только в богословии, но и в философии. Но тогда и самое мораль обосновывали на воле бога, «доказанного» уже «в другом месте»,— и это было последовательно. А если подобно Канту мы стремимся к независимому от такой воли обоснованию и хотим установить этику без религиозных предпосылок, то «мы уже не вправе без иного источника брать за основу эту императивную форму, это «ты должен» и «такова твоя обязанность»» [42].

Шопенгауэр неотразимо и точно обнажил основное противоречие в замысле автономной этики Канта. Ему как атеисту претила компромиссная, осторожная по отношению к религии форма кантовского обоснования этики. Однако Шопенгауэр явно недооценил принципиальное значение попытки Канта, пусть непоследовательной, сделать этику независимой от религии.

Напротив, Гегель, в других вопросах весьма сурово критикующий метафизику Канта, признал ценность принципа «автономии». Гегель разъяснял, что, по Канту, для воли человека нет «другой цели, кроме той, которую она черпает из самой себя, кроме цели ее свободы» [43]. И Гегель одобрил гуманистическую мысль кантовской этической «автономии»: «Выставление того принципа, что свобода есть последний стержень, вокруг которого вращается человек, высочайшая вершина, которой ни на что не приходится глядеть снизу вверх, так что человек не признает никакого авторитета, и ничто, в чем не уважается его свобода, его не обязывает,— выставление этого принципа представляет собою большой шаг вперед» [44]. К кантовской философии, поясняет Гегель, привлекала та ее мысль, что «человек обретает в самом себе безусловно прочный, устойчивый центр» [45].

Взгляд Гегеля гораздо больше, чем взгляд Шопенгауэра, соответствует действительной тенденции прак-

---

[42] *А. Шопенгауэр,* Полное собрание сочинений, т. IV, стр. 133.
[43] *Гегель,* Сочинения, М.—Л., 1935, т. XI, стр. 444.
[44] Там же.
[45] Там же.

тической философии Канта. Сам Кант недвусмысленно отклонил попытку видеть в его философии попросту «служанку богословия». Он говорил (в «Споре факультетов»), что даже если принять формулу схоластики, то у него, Канта, философия несет не шлейф за теологией, а факел впереди нее и таким образом указывает ей путь. В трактате о религии он прямо называл свою собственную религию «религией разума». Он пояснял, что религия, в которой «я прежде должен знать, что нечто есть долг, прежде чем я могу признать это за божественную заповедь, есть *естественная религия»,* а «того, который только естественную религию признает морально необходимой, т. е. долгом, можно называть также и *рационалистом* (в делах веры)» [46].

Не удивительно поэтому, что работы Канта, посвященные этике и религии, стали стимулом для развития рационализма даже в самом богословии, в том числе в протестантизме. В философии взгляды Канта по этим вопросам продолжали развивать Рейнгольд, первый популяризатор Канта, и Фихте — в «Опыте критики всякого откровения». В богословии их развивали Тифтрунк, Рёр, Вегшейдер, Паулюс.

Второй, после идеи «автономии» морали, идеей кантовской этики, выразившей передовые мысли времени, стала идея морального долга. Правда, Кант и здесь ослабил возможное плодотворное значение своей идеи. Долг он понял как формальный постулат нравственности, как обращенное к человеку не наполненное содержанием требование моральности. «Все остается,— говорит об этом Гегель,— при *долженствовании* и... пустословии о моральности» [47]. Правда, Кант признал за волей способность определять себя всеобщим образом, т. е. мыслью. «Но этим признанием,— разъяснял Гегель,— мы еще не даем ответа на вопрос о *содержании* воли, или практического разума. Если же говорят, что человек должен сделать содержанием своей воли *добро,* то тотчас же снова возникает вопрос о содержании этого содержания, т. е. о его определенности; одним лишь принципом

---

[46] *I. Kant,* Gesammelte Schriften, B. VI, S. 154.
[47] *Гегель,* Сочинения, т. XI, стр. 445.

согласия воли с самой собою, равно как и одним лишь требованием исполнять долг ради самого долга, мы не сдвинемся с места» [48].

И все же в учении Канта о долге была сторона, переступавшая за порог пустого формализма системы. Этой стороной был взгляд на отношение между велением долга и стремлениями, которые действуют в человеке наперекор сознаваемому им долгу. Как только сформулировано или осознано веление долга, веление это должно быть выполнено. Как бы ни склоняли человека на свою сторону интересы и влечения, противоречащие долгу, они должны быть побеждены, должны подчиниться непререкаемому требованию долга. Кто подчиняет велению долга противоречащие долгу личные, и только личные интересы, тот уже не подчиняется никакой цели, несовместимой с законом, возникающим из воли самой личности. Здесь кантовская идея личности, возвысившейся над чисто индивидуальными склонностями, вызывает уважение в других и ставит на пьедестал высокое достоинство нашего назначения.

Немецкие буржуазные публицисты и философы конца XIX и XX в. ухватились за ту сторону противоречивого мировоззрения Канта, которая уже в конце XVIII в. отражала политическую незрелость и слабость немецкой буржуазной мысли. Эта незрелость и слабость стала у эпигонов кантианства XIX—XX вв. прямой реакционностью, средством оправдания взглядов, противившихся идее революционного преобразования общественно-политической жизни.

Учение кантовской этики и философии религии об «изначально злом» в природе человека стало опорой для метафизических теорий пессимизма в антропологии, в социально-политических учениях. Постулат длящегося до бесконечности нравственного совершенствования (постулат бессмертия) был интерпретирован — в плане истории социально-политического развития — как идея о недостижимости идеала социализма; на место осуществления его выдвигается вечный процесс движения, никогда не приходящего к своей высокой цели. Недостижимой

---

[48] *Гегель,* Сочинения, М.—Л., 1930, т. I, стр. 107.

утопией, и только утопией, провозглашается идея Канта о вечном мире.

Развивая все эти доктрины, буржуазные и социал-демократические экономисты, политики, социологи, моралисты не только брали у Канта реакционные черты и стороны его мировоззрения. Заимствуя их у Канта, они их одновременно усиливали, ретушировали, интерпретировали. Кант Германа Когена и Кант Эдуарда Бернштейна, Кант Генриха Риккерта и Кант Гуго Мюнстерберга не был действительным историческим Кантом, поборником возвышенного учения о долге и автором теории «вечного мира». В неокантианских учениях о «ценности», в апологетике поглощения личности сверхличным государством не найти гуманистического воззрения Канта о непререкаемом достоинстве и цельности каждой человеческой личности. Неокантианские последователи и пропагандисты Канта были не только его эпигонами. Они были, кроме того, извратителями мысли Канта. Они извращали его мысль не только в теории познания, отбрасывая в кантовском понятии «вещи в себе» материалистическое содержание. Они извращали ее и в этике Канта, а также в его философско-исторической и философско-правовой теориях, которые были у Канта связаны с его этикой. Действительные заблуждения, противоречия и пороки кантовской философии нет никакой необходимости отягчать и умножать идеями или оттенками идей, которые оформились в связи с учением самого Канта, но которые придали этому учению смысл, от которого Кант несомненно и со всем убеждением отказался бы.

В. Асмус

ПРОЛЕГОМЕНЫ
КО ВСЯКОЙ БУДУЩЕЙ МЕТАФИЗИКЕ, МОГУЩЕЙ ПОЯВИТЬСЯ КАК НАУКА

1783

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эти пролегомены предназначены не для учеников, а для будущих учителей, да и последним они должны служить руководством не для преподавания уже существующей науки, а для создания самой этой науки.

Есть ученые, для которых сама история философии (как древней, так и новой) есть их философия; наши пролегомены написаны не для них. Им следует подождать, пока те, кто старается черпать из источников самого разума, кончат свое дело, тогда будет их черед известить мир о совершившемся. В противном случае ничего нельзя сказать, что́, по их мнению, не было уже сказано, и это действительно могло бы считаться и безошибочным предсказанием для всего, что встретится в будущем; в самом деле, так как человеческий рассудок веками по-разному мечтал о бесчисленных предметах, то нет ничего легче, как ко всему новому подыскать нечто старое, несколько на него похожее.

Мое намерение — убедить всех считающих занятие метафизикой достойным делом, что совершенно необходимо пока отложить их работу, признать все до сих пор сделанное несделанным и прежде всего поставить вопрос: возможно ли вообще то, что называется метафизикой?

Если метафизика — наука, то почему она не может подобно другим наукам снискать себе всеобщее и постоянное одобрение? Если же она не наука, то как это получается, что она тем не менее постоянно величается под видом науки и вводит в заблуждение человеческий

рассудок никогда не угасающими, но и никогда не исполняемыми надеждами? Итак, показываем ли мы свое знание или незнание, должно же когда-нибудь быть установлено что-то достоверное относительно природы этой претенциозной науки, потому что в прежнем положении оставаться ей нельзя. Кажется почти смешным, что, в то время как всякая другая наука непрестанно идет вперед, в метафизике, которая хочет быть самой мудростью и к прорицаниям которой обращается каждый, постоянно приходится топтаться на месте, не делая ни шага вперед. Она растеряла немало своих приверженцев, и незаметно, чтобы те, кто считает себя способными блистать в других науках, хотели рисковать своей славой в этой науке, где всякий человек, невежественный во всех прочих предметах, позволяет себе решающее суждение, так как в этой области действительно нет никакого верного критерия (Mass und Gewicht), чтобы отличить основательность от пустой болтовни.

Впрочем, нет ничего необычного в том, что после долгой разработки какой-то науки, когда думают, что она бог весть как далеко ушла, кому-нибудь наконец придет в голову вопрос: да возможна ли вообще такая наука и если возможна, то как? Ведь человеческий разум столь склонен к созиданию, что уже много раз он возводил башню, а потом опять сносил ее, чтобы посмотреть, крепок ли ее фундамент. Никогда не поздно взяться за ум; но если понимание приходит поздно, то труднее бывает его использовать.

Вопрос о том, возможна ли та или иная наука, предполагает сомнение в ее действительности; но такое сомнение оскорбляет всякого, все имущество которого состоит, быть может, из этой мнимой драгоценности, а потому тот, кто позволяет себе высказывать это сомнение, всегда должен ожидать противодействия со всех сторон. Одни в гордом сознании своего старого, а потому и почитаемого законным владения со своими метафизическими компендиями в руках будут смотреть на него с презрением; другие, которые видят только одно — то, чтó одинаково с уже где-то виденным ими, не поймут его; и некоторое время все останется так, как

будто не случилось ничего такого, что дало бы повод опасаться близкой перемены или надеяться на нее.

Тем не менее я берусь предсказать, что самостоятельно мыслящий читатель этих пролегоменов не только усомнится в своей прежней науке, но и вполне убедится впоследствии, что такой науки вообще не может быть, если не будут удовлетворены высказанные здесь требования, от которых зависит ее возможность; а так как это еще никогда не происходило, то [читатель убедится], что вообще еще нет никакой метафизики. Но так как тем не менее спрос на нее никогда не может исчезнуть *, потому что интерес общего человеческого разума слишком тесно с ней связан, то читатель признает, что, как бы этому ни противились, неизбежно предстоит полная реформа или, вернее, новое рождение метафизики по совершенно неизвестному до сих пор плану.

С «Опытов» Локка и Лейбница[2] или, вернее, с самого возникновения метафизики не было события, столь решающего для ее судьбы, как те нападки, которым подверг ее Давид Юм[3]. Он не пролил света на этот вид знания, но выбил искру, от которой можно бы было зажечь огонь, если бы нашелся подходящий трут, тление которого старательно поддерживалось бы и усиливалось.

Юм исходил главным образом из одного, но важного понятия метафизики, а именно из понятия *связи причины и следствия* (стало быть, и из вытекающих отсюда понятий силы и действия и т. д.); он потребовал от разума, утверждающего, будто он породил это понятие, ответить, по какому праву он мыслит себе, что нечто может быть таким, что благодаря его полаганию необходимо должно полагаться еще что-то другое (ведь таков смысл понятия причинности)? Он неопровержимо доказал, что для разума совершенно невозможно такую связь мыслить a priori и из понятий, так как эта связь содержит в себе необходимость, а между тем нельзя понять, каким образом от того, что нечто имеется, необходимо должно также быть нечто другое и, следова-

---

* Rusticus expectat, dum defluat amnis; at ille Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

Horat.[1]

тельно, каким образом можно a priori ввести понятие такой связи? Отсюда он заключил, что разум совершенно обманывает себя этим понятием и ошибочно принимает его за свое собственное детище, тогда как оно есть не что иное, как ублюдок воображения, которое, оплодотворенное опытом, подчинило определенные представления закону ассоциации и необходимость объективную, осознанную (aus Einsicht) подменило проистекающей отсюда субъективной необходимостью, т. е. привычкой. Отсюда же Юм заключил, что разум совершенно не способен даже вообще мыслить подобные связи (так как в этом случае его понятия были бы просто выдумками) и что все его мнимоаприорные познания суть не что иное, как обыденный опыт, но неправильно обозначенный, или, другими словами, что вообще нет и не может быть никакой метафизики *.

Как бы ни был опрометчив и неверен вывод Юма, он был основан по крайней мере на исследовании, стоившем того, чтобы лучшие умы его времени объединились для возможно более успешного решения задачи в том смысле, в каком он ее ставил, что вскоре привело бы к полной реформе науки.

Но судьбе, издавна неблагоприятной для метафизики, было угодно, чтобы Юм не был никем понят. Нельзя равнодушно смотреть, как его противники — Рид, Освальд, Битти и, наконец, Пристли [4] — совершенно не задевали сути его проблемы и как они, постоянно принимая за признанное именно то, в чем он сомневался, с жаром и чаще всего с большой нескромностью

* При всем том Юм называл самое эту разрушительную философию метафизикой. Он придавал ей большое значение. «Метафизика и мораль,— говорит он («Опыты», IV часть, стр. 214 немецкого перевода),— суть важнейшие отрасли науки; математика и естествоведение не имеют и половины такого значения». Но этот проницательный философ имел здесь в виду только негативную пользу, которую могло бы принести ограничение чрезмерных притязаний спекулятивного разума, дабы совсем прекратить столько бесконечных и тягостных споров, сбивающих с толку род человеческий; но он при этом упустил из виду положительный вред, который произойдет, если разум будет лишен важнейших перспектив, которые одни только дают ему возможность ставить для воли высшую цель всех ее стремлений.

доказывали то, в чем сомневаться ему и в голову не приходило; они настолько не поняли его призыва к улучшению, что все осталось в прежнем состоянии, как будто ничего не произошло. Вопрос был не в том, правильно ли понятие причинности, пригодно ли оно и необходимо ли для всего познания природы: в этом Юм никогда не сомневался; вопрос был в том, мыслится ли a priori это понятие разумом и имеет ли оно, таким образом, независимую от всякого опыта внутреннюю истинность, а потому и не ограниченное одними предметами опыта применение,— вот на что Юм ожидал ответа. Ведь речь шла лишь о происхождении этого понятия, а не о необходимости его применения; если бы было объяснено его происхождение, то уже сами собой стали бы ясными условия его применения и сфера его приложимости.

Но чтобы выполнить эту задачу, противники этого достославного мужа должны были бы глубоко проникнуть в природу разума, поскольку он занимается лишь чистым мышлением, а это было им не по нутру. Поэтому они выдумали более удобное средство упорствовать безо всякого разумения, а именно ссылаться на ***обыденный человеческий рассудок.*** Действительно, это великий дар неба — обладать прямым (или, как недавно стали говорить, простым) человеческим рассудком. Но его нужно доказать делами, глубиной и рассудительностью своих мыслей и слов, а не тем, что ссылаешься на него, как на оракула, когда не знаешь, что сказать разумного в пользу его обоснования. Когда понимание и знание приходят к концу, тогда, и не раньше, сослаться на обыденный человеческий рассудок — это одно из тех хитроумных изобретений нового времени, благодаря которым самый пошлый болтун может смело начинать и выдерживать спор с самым основательным умом. Но пока имеется хоть небольшой остаток понимания, всякий остережется прибегнуть к этому крайнему средству. Если рассмотреть хорошенько, то эта апелляция [к здравому смыслу] есть не что иное, как ссылка на суждение толпы, от одобрения которой философ краснеет, а угождающий толпе остряк торжествует и упорствует. Но я думаю: Юм мог бы так

же претендовать на здравый смысл, как и Битти, да сверх того еще на нечто такое, чем Битти явно не обладал, а именно на критический разум, который держит в границах обыденный рассудок, чтобы он не увлекся спекуляциями и не пожелал бы что-нибудь решить о них, не будучи сам в состоянии обосновать свои принципы; ведь только таким образом останется он здравым рассудком. Топор и пила вполне годятся для обработки строевого леса, но для гравирования на меди нужна гравировальная игла. Таким образом, пригодны оба — и здравый рассудок, и спекулятивный, но каждый в своей сфере: первый — в суждениях, имеющих свое непосредственное применение в опыте, второй же — в общих суждениях из чистых понятий, например в метафизике, где здравый рассудок, называющий так сам себя, но часто per antiphrasin, не имеет никакого суждения.

Я охотно признаюсь: указание Давида Юма было именно тем, что впервые — много лет тому назад — прервало мою догматическую дремоту и дало моим изысканиям в области спекулятивной философии совершенно иное направление. Но я отнюдь не последовал за ним в его выводах, появившихся только оттого, что он не представил себе всей своей задачи в целом, а наткнулся лишь на одну ее часть, которая, если не принимать в соображение целое, не может доставить никаких данных для решения. Когда начинаешь с обоснованной, хотя и незаконченной, мысли, доставшейся нам от другого, то при дальнейшем размышлении можно надеяться пойти дальше того проницательного мужа, которому мы обязаны первой искрой этого света.

Итак, сначала я попробовал, нельзя ли представить возражение Юма в общем виде, и скоро нашел, что понятие связи причины и действия далеко не единственное, посредством которого рассудок мыслит себе a priori связи между вещами, и что, собственно говоря, вся метафизика состоит из таких понятий. Я постарался удостовериться в их числе, и, когда это мне удалось, и притом так, как я хотел, а именно исходя из одного принципа, я приступил к дедукции этих понятий, относительно которых я теперь убедился, что они

не выведены из опыта, как этого опасался Юм, а возникли из чистого рассудка. Эта дедукция, которая моему проницательному предшественнику казалась невозможной и которая, кроме него, никому даже в голову не могла прийти, хотя всякий смело пользовался этими понятиями, не спрашивая, на чем основывается их объективная значимость,— эта дедукция, говорю я, была самым трудным изо всего, что когда-либо могло быть предпринято для метафизики, и, что хуже всего, сама метафизика, как бы многообразна она ни была, не могла мне при этом оказать ни малейшей помощи, потому что только эта дедукция и должна была решить вопрос о возможности метафизики. Так как мне удалось разрешить юмовскую проблему не только в одном частном случае, но и относительно всей способности чистого разума, то я и мог теперь идти твердыми, хотя все еще медленными, шагами, дабы наконец полностью и исходя из общих принципов определить всю сферу чистого разума в его границах, а также в его содержании; а это было именно то, в чем нуждалась метафизика для возведения своей системы по верному плану.

Но я опасаюсь, что с разрешением юмовской проблемы в самой широкой ее постановке (а именно в «Критике чистого разума») может случиться то же, что случилось с самой *проблемой*, когда она впервые была поставлена. О моей «Критике чистого разума» будут неправильно судить, потому что не поймут ее, а не поймут ее потому, что книгу, правда, перелистают, но не захотят ее продумать; и не захотят тратить на это усилия потому, что книга суха, темна, противоречит всем привычным понятиям и притом слишком обширна. Откровенно говоря, мне странно от философа слышать сетования на недостаточную популярность, занимательность и легкость, когда дело идет о существовании столь прославленного и необходимого для человечества познания, которое может быть осуществлено не иначе как по строжайшим школьным правилам; со временем придет и популярность, но быть с самого начала она никак не может. Что касается некоторой неясности, проистекающей отчасти от обширности плана, при которой нельзя хорошенько обозреть главные пункты

исследования,— то в этом отношении жалобы справедливы, и их-то я намерен удовлетворить этими *пролегоменами.*

При этом указанное сочинение, рассматривающее способность чистого разума во всей его сфере и границах, всегда остается основанием, к которому пролегомены относятся как предварительное упражнение; ведь критика чистого разума должна уже существовать как наука в виде системы и завершенной вплоть до своих мельчайших частей, прежде чем можно будет допустить мысль о появлении метафизики или даже отдаленную надежду на нее.

Уже давно вошло в обычай обновлять устаревшие знания, вырывая их из прежней связи и прилаживая к ним под новыми названиями одеяние системы собственного излюбленного покроя; и большинство читателей заранее не ожидает ничего иного и от моей критики. Но эти пролегомены приведут их к пониманию того, что критика чистого разума есть совершенно новая наука, которой прежде ни у кого и в мыслях не было, что даже самая идея ее была неизвестна и что из всего данного до сих пор она не могла использовать ничего, кроме разве намека, заключающегося в сомнениях Юма; но и Юм не подозревал, что возможна подобная настоящая наука: он лишь сумел для безопасности посадить свой корабль на мель скептицизма, где этот корабль мог бы остаться и сгнить, тогда как у меня дело идет о том, чтобы дать этому кораблю кормчего, который на основе верных принципов кораблевождения, почерпнутых из познания земного шара, снабженный самой подробной морской картой и компасом, мог бы уверенно привести корабль к цели.

То обстоятельство, что к новой науке, совершенно изолированной и единственной в своем роде, подходят с предвзятым мнением, будто можно судить о ней с помощью своих уже прежде приобретенных мнимых познаний, в реальности которых именно и нужно прежде всего усомниться,— приводит к тому, что из-за сходства терминов видят повсюду лишь то, что уже прежде было известно; все должно казаться крайне извращенным, бессмысленным и нелепым, потому что

за основание берутся не мысли автора, а всего лишь собственный образ мыслей, сделавшийся от долгой привычки второй натурой. Но обширность сочинения, зависящая от самой науки, а не от изложения, неизбежная при этом сухость и школьная пунктуальность суть свойства хотя весьма полезные для самого дела, но для книги во всяком случае невыгодные.

Не всякому, правда, дано писать так тонко и вместе с тем так привлекательно, как Давид Юм, или столь основательно и притом столь изящно, как Моисей Мендельсон, однако я мог бы (по крайней мере льщу себя этой надеждой) придать популярность своему изложению, если бы дело шло у меня только о том, чтобы набросать план и предоставить его исполнение другим, и если бы я не болел душой за науку, столь долго меня занимавшую; ведь в сущности нужно было много упорства и даже немало самоотвержения, чтобы приманке немедленного благосклонного приема предпочесть расчет на хотя и позднее, но прочное одобрение.

Составлять план — часто это претенциозное (üppige), тщеславное умственное занятие, посредством которого принимают важный вид творческого гения, требуя того, чего сами не могут исполнить, порицая то, что не умеют исправить, и предлагая то, что сами не знают, где найти; хотя, правда, для дельного плана общей критики разума нужно уже больше, чем думают, если не сделать из него, как обычно, простой декламации благих намерений. Но чистый разум есть такая обособленная и внутри себя самой столь связная сфера, что нельзя тронуть ни одной ее части, не коснувшись всех прочих, и нельзя ничего достигнуть, не определив сначала для каждой части ее места и ее влияния на другие; действительно, так как нет ничего вне чистого разума, что бы могло изнутри исправлять наше суждение, то значимость и применение каждой части зависят от того отношения, в котором она находится к прочим частям в самом разуме; и как в строении органического тела, так и тут назначение каждого отдельного члена может быть выведено только из полного понятия целого. Поэтому о такой критике можно сказать, что она никогда не достоверна, если не *завершена полностью* и до

малейших элементов чистого разума, и что относительно сферы этой способности нужно определять и решать или *все*, или *ничего*.

Но если один лишь план, предшествуя *критике* чистого разума, был бы непонятен, недостоверен и бесполезен, то тем полезнее, напротив, он будет, если последует за этой критикой. В самом деле, он дает возможность обозреть все в целом, проверить в отдельности главные пункты этой науки и изложить их лучше, чем при первой разработке сочинения.

Для настоящего сочинения был составлен *план* уже после окончания труда; он был построен по *аналитическому методу*, тогда как самый *труд* должен был быть написан непременно по *синтетическому способу*[5], для того чтобы наука представила все свои сочленения как организацию совершенно особой познавательной способности в ее естественной связи. Кто считает неясным и этот план, предваряющий в качестве пролегоменов всякую будущую метафизику, тот пусть подумает о том, что вовсе нет необходимости каждому заниматься метафизикой, что бывают таланты, которые весьма успевают в основательных и даже глубоких науках, более близких к созерцанию, но которым не удаются исследования посредством чисто отвлеченных понятий, и что в таком случае следует посвящать свои дарования другим предметам; но кто хочет судить о метафизике или сам составить метафизическую систему, тот непременно должен удовлетворить требованиям, изложенным в этой книге,— пусть он примет мое решение или же основательно его опровергнет и заменит его другим, потому что просто отклонить его он не может. И наконец, пресловутая неясность (жалобами на которую обычно прикрывают свою собственную леность или тупоумие) имеет и свою пользу, так как все, кто относительно прочих наук хранят осторожное молчание, в вопросах метафизики говорят мастерски и дают смелые решения, потому что их невежество не отличается здесь явно от познаний других, но отличается от тех настоящих критических принципов, о которых можно сказать:

ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.

Virg.[6]

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОБ ОТЛИЧИТЕЛЬНЫХ ЧЕРТАХ ВСЯКОГО МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

§ 1. Об источниках метафизики

Когда желают представить какое-нибудь познание как *науку*, прежде всего необходимо иметь возможность в точности определить то характерное, что отличает его от всякого другого познания и что, следовательно, составляет его *особенность*; в противном случае границы всех наук сольются и ни одну из них нельзя будет основательно трактовать исходя из ее природы.

Идея возможной науки и ее области основывается прежде всего именно на таких отличительных чертах, в чем бы они ни состояли: в различии ли *объекта*, или *источников познания*, или *вида познания*, или же в различии некоторых, если не всех, этих моментов вместе.

Во-первых, что касается *источников* метафизического познания, то уже по самой сути его понятия они не могут быть эмпирическими. Следовательно, принципы этого познания (к которым принадлежат не только основоположения метафизики, но и ее основные понятия) никогда не должны быть взяты из опыта, так как оно должно быть познанием не физическим, а метафизическим, т. е. лежащим за пределами опыта. Таким образом, в основе его не будет лежать ни внешний опыт, служащий источником физики в собственном смысле, ни внутренний опыт, составляющий основание эмпирической психологии. Оно есть, следовательно, априорное познание, или познание из чистого рассудка и чистого разума.

Но этим оно ничуть не отличалось бы от чистой математики; поэтому оно должно будет называться

чистым философским познанием; что же касается значения этого выражения, то я ссылаюсь на «Критику чистого разума» (стр. 712 и сл.[7]), где о различии между этими двумя видами применения разума сказано ясно и вполне удовлетворительно.— Об источниках метафизического познания этого достаточно.

§ 2. О том виде познания, который один только может называться метафизическим

а) *О различии между синтетическими и аналитическими суждениями вообще.*

Метафизическое познание должно содержать только априорные суждения: этого требует отличительная особенность его источников. Но откуда бы суждения ни брали свое начало и какую бы логическую форму они ни имели, они различаются по содержанию, в силу чего они бывают или лишь *поясняющими* и не прибавляют ничего к содержанию познания, или *расширяющими* и умножают данное познание; первые можно назвать *аналитическими,* вторые — *синтетическими* суждениями.

Аналитические суждения высказывают в предикате только то, что уже действительно мыслилось в понятии субъекта, хотя не столь ясно и не с таким же сознанием. Когда я говорю: *все тела протяженны,* я нисколько не расширяю своего понятия о теле, а только разлагаю его, так как протяженность действительно мыслилась относительно этого понятия еще до суждения, хотя и не была ясно высказана; это суждение, таким образом, аналитическое. Положение *некоторые тела имеют тяжесть* содержит в предикате нечто такое, что в общем понятии о теле действительно еще не мыслится; следовательно, это положение умножает мое познание, кое-что прибавляя к моему понятию, и поэтому оно должно называться синтетическим суждением.

b) *Общий принцип всех аналитических суждений — закон противоречия.*

Все аналитические суждения целиком основываются на законе противоречия и по своей природе суть априорные познания, все равно, каковы понятия, служащие им материей,— эмпирические или нет. В самом деле, так

как предикат утвердительного аналитического суждения уже заранее мыслится в понятии субъекта, то нельзя относительно его отрицать, не впадая в противоречие; точно так же противоположное этому предикату необходимо отрицается относительно субъекта в аналитическом, но отрицательном суждении, и притом также согласно закону противоречия. Таковы, например, положения: *всякое тело протяженно, никакое тело не непротяженно (просто)*.

По этой же причине все аналитические положения суть априорные суждения, хотя бы их понятия и были эмпирическими, например *золото есть желтый металл;* действительно, чтобы знать это, я не нуждаюсь ни в каком дальнейшем опыте, кроме моего понятия о золоте, содержащего в себе то, что это тело желто и есть металл; ведь именно это и составляло мое понятие, и мне нужно было только расчленить его, не разыскивая ничего другого.

c) *Синтетические суждения нуждаются в ином принципе, нежели закон противоречия.*

Есть апостериорные синтетические суждения, имеющие эмпирическое происхождение; но есть и такие, которые достоверны a priori и проистекают из чистого рассудка и разума. Но и те и другие сходятся между собой в том, что они не могут возникнуть на основе одного лишь основоположения анализа, а именно закона противоречия; они требуют еще совершенно иного принципа, хотя из каждого основоположения, каково бы оно ни было, они должны выводиться *согласно закону противоречия*, так как ничто не должно противоречить этому основоположению, хотя и не все может быть из него выведено. Я сначала разделю синтетические суждения на классы:

1. *Суждения опыта* всегда синтетические, потому что было бы нелепо аналитическое суждение основывать на опыте, ведь для составления такого суждения мне вовсе не нужно выходить за пределы моего понятия, и, следовательно, я не нуждаюсь в каком-либо свидетельстве опыта. Что тело протяженно — это есть положение, устанавливаемое a priori, а не суждение опыта. В самом деле, прежде чем я приступаю к опыту,

все условия для своего суждения я имею уже в понятии, из которого мне достаточно только по закону противоречия вывести предикат и тем самым также осознать *необходимость* суждения, чему опыт не мог бы научить меня.

2. Все *математические суждения* синтетические. Это положение, кажется, совершенно ускользало до сих пор от наблюдения аналитиков человеческого разума, более того, оно прямо противоречит всем их предположениям, хотя оно неоспоримо достоверно и весьма важно по своим следствиям. Считая, что все выводы математиков делаются по закону противоречия (чего требует природа всякой аподиктической достоверности), люди убедили себя в том, будто и основоположения [математики] познаются из закона противоречия, в чем они очень ошиблись, потому что синтетическое положение, конечно, может быть понято по закону противоречия, но никогда не само по себе, а только в том случае, если предполагается другое синтетическое положение, из которого оно может быть выведено.

Прежде всего нужно заметить, что собственно математические положения всегда априорные суждения, а не эмпирические, так как они содержат в себе необходимость, которая не может быть взята из опыта. Если же со мной не согласны, то я ограничиваю мое положение сферой *чистой математики*, само понятие которой требует, чтобы она содержала не эмпирическое, а только чистое априорное познание.

Сначала можно подумать, что положение $7 + 5 = 12$ есть чисто аналитическое положение, вытекающее из понятия суммы семи и пяти по закону противоречия. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что понятие суммы 7 и 5 не содержит ничего, кроме соединения этих двух чисел в одно, чем вовсе не мыслится, какое именно это число, охватывающее оба данных. Оттого, что я мыслю только соединение семи и пяти, отнюдь еще не мыслится понятие двенадцати, и, сколько бы я ни расчленял свое понятие такой возможной суммы, я никогда не найду в нем двенадцати. Нужно выйти за пределы этих понятий, прибегая к помощи созерцания, соответствующего одному из обоих чисел,

скажем, своих пяти пальцев или пяти точек (как это делает Зегнер[8] в своей арифметике), и затем последовательно прибавлять единицы данных в созерцании пяти к понятию семи. Таким образом, этим положением $7+5=12$ наше понятие действительно расширяется и к первому понятию прибавляется новое, которое в нем вовсе не мыслилось; другими словами, арифметическое положение всегда синтетическое, в чем можно окончательно убедиться, если взять несколько бóльшие числа: ведь здесь уже совершенно ясно, что, как бы мы ни поворачивали наше понятие, мы никогда не могли бы, не прибегая к помощи созерцания, найти сумму посредством одного лишь расчленения наших понятий.

Точно так же ни одно основоположение чистой геометрии не аналитическое. Что прямая линия есть кратчайшая между двумя точками, это — синтетическое положение, так как мое понятие прямого не содержит ничего о величине, а содержит только качество. Понятие кратчайшего, следовательно, целиком прибавляется и никаким расчленением не может быть извлечено из понятия прямой линии. Здесь, следовательно, необходимо прибегнуть к помощи созерцания, посредством которого только и возможен синтез.

Хотя некоторые другие основоположения, предполагаемые геометрами, действительно суть аналитические и основываются на законе противоречия, но они, как тождественные положения, служат только для методической связи, а не как принципы, например: $a=a$, *целое равно самому себе*, или $(a+b)>a$, т. е. *целое больше своей части*. Но даже эти положения, хотя они и имеют силу на основании одних лишь понятий, допускаются в математике только потому, что могут быть показаны в созерцании. Только двусмысленность выражения заставляет обычно нас думать, будто предикат таких аподиктических суждений уже заключен в нашем понятии и будто суждение, таким образом, аналитическое. А именно: мы *должны* мысленно прибавить какой-то предикат к данному понятию, и эта необходимость присуща уже самим понятиям. Но вопрос не в том, чтó мы *должны мысленно* прибавить к данному

понятию, а в том, что́ мы *в понятии действительно мыслим,* хотя бы только неясно; тут оказывается, что предикат связан с этим понятием хотя и необходимо, но не непосредственно, а посредством созерцания, которое и должно быть прибавлено [9].

Существенная черта, отличающая чистое *математическое* познание от всякого другого априорного познания, состоит в том, что оно должно возникать отнюдь не из понятий, а всегда только посредством конструирования понятий («Критика», стр. 713) [10]. Следовательно, так как чистая математика в своих положениях должна выйти за пределы понятий и перейти к тому, что́ содержится в соответствующем понятию созерцании, то ее положения никогда не могут и не должны получаться расчленением понятий, т. е. аналитически, и потому они все синтетические.

Но я не могу не указать на тот вред, который причинило философии пренебрежение этим вообще-то доступным всем и на первый взгляд незначительным наблюдением. Почувствовав достойное философа призвание бросить свои взоры на всю сферу чистого априорного познания, в котором человеческий рассудок притязает на столь значительные достояния, Юм неосмотрительно исключил отсюда целую и притом самую важную область, а именно чистую математику; он полагал, будто ее природа и, так сказать, ее конституция основывается на совершенно иных принципах, а именно исключительно на законе противоречия; и хотя он не классифицировал положения столь определенно и в столь общем виде или в терминах, как это было сделано здесь мною, однако по сути дела он утверждал, что чистая математика содержит только *аналитические* положения, а метафизика — синтетические априорные. В этом он очень ошибался, и эта ошибка имела крайне неблагоприятные последствия для всего его понимания. Не будь ее, он ставил бы свой вопрос о происхождении наших синтетических суждений далеко за рамками своего метафизического понятия причинности и a priori расширил бы его также и на возможность математики, так как он должен был бы и ее признать столь же синтетической. Но тогда он никак не мог бы основать

свои метафизические положения на одном лишь опыте, потому что в таком случае он точно так же подчинил бы опыту аксиомы чистой математики, а для этого он был слишком проницателен. Хорошее общество, в котором тогда очутилась бы метафизика, предохранило бы ее от опасности оскорбительного обращения, так как удары, предназначенные для нее, попадали бы и математике, чего Юм не желал и не мог желать; этот проницательный философ пришел бы таким образом к размышлениям вроде тех, которыми мы теперь занимаемся, но которые от его неподражаемо прекрасного изложения неизмеримо бы выиграли.

Собственно метафизические суждения все синтетические. Нужно различать *принадлежащие к метафизике* суждения от собственно *метафизических*. Среди принадлежащих к метафизике очень много аналитических суждений, но они служат лишь средством для метафизических суждений, которые единственно составляют цель науки и которые всегда синтетические. В самом деле, если понятия принадлежат к метафизике, например понятие субстанции, то и суждения, возникающие из простого расчленения этих понятий, также необходимо принадлежат к метафизике, например суждение *субстанция есть то, что существует только как субъект,* и т. д.; и посредством некоторых таких аналитических суждений мы стараемся дойти до дефиниции понятия. Но анализ чистого рассудочного понятия (такого рода понятия содержит метафизика) осуществляется точно так же, как и расчленение всякого другого, в том числе и эмпирического, понятия, не принадлежащего к метафизике (например, *воздух есть упругая жидкость, упругость которой не уничтожается никакой известной нам степенью холода*); поэтому собственно метафизическим бывает только понятие, а не аналитическое суждение; действительно, особенность и характерная черта метафизики заключается в порождении ее априорных познаний, которые, стало быть, следует отличать от того, что есть общего у метафизики со всеми другими рассудочными познаниями; так, например, положение *все субстанциальное в вещах постоянно* есть синтетическое и собственно метафизическое положение.

Когда априорные понятия, составляющие материю и строительные камни метафизики, заранее собраны по определенным принципам, тогда расчленение этих понятий имеет большое значение; оно может быть изложено также как особая часть (как бы в качестве philosophia definitiva), содержащая только аналитические, принадлежащие к метафизике положения, отдельно от всех синтетических положений, составляющих самое метафизику. В самом деле, такие расчленения не имеют какой-нибудь значительной пользы нигде, кроме метафизики, т. е. в отношении тех синтетических положений, которые должны быть произведены из этих предварительно расчлененных понятий.

Итак, вывод этого параграфа таков: метафизика имеет дело собственно с априорными синтетическими положениями и только они составляют ее цель, для достижения которой она, конечно, нуждается во многих расчленениях своих понятий, стало быть, в аналитических суждениях, но эти расчленения осуществляются таким же образом, как и во всяком другом виде познания, когда требуется только уяснить свои понятия посредством расчленения их. *Порождение* же априорного познания как на основе созерцания, так и на основе понятий и, наконец, порождение априорных синтетических положений, и притом в философском познании, составляет главное содержание метафизики.

§ 3. Примечание к общему делению суждений на аналитические и синтетические

Это деление необходимо в отношении критики человеческого рассудка, а потому заслуживает быть в ней *классическим;* вообще-то я не знаю, где бы еще оно имело значительную пользу. В этом я и нахожу причину, почему догматические философы, искавшие источники метафизических суждений всегда только в самой метафизике, а не вне ее, в законах чистого разума вообще, пренебрегали этим делением, которое, кажется, напрашивается само собой, и почему знаменитый Вольф или его проницательный последователь

Баумгартен могли искать в законе противоречия доказательство для явно синтетического закона достаточного основания [11]. Зато в «Опыте о человеческом рассудке» Локка я уже нахожу намек на такое деление. Действительно, в 9 параграфе третьей главы книги четвертой и следующем он сначала говорит о различном соединении представлений в суждениях и об их источниках, один из которых он усматривает в тождестве или противоречии (аналитические суждения), а другой — в существовании представлений в субъекте (синтетические суждения), а затем признает (в § 10), что наше априорное познание последнего источника весьма ограниченно и почти совсем ничтожно. Но в том, что он говорит об этом виде познания, так мало определенного и возведенного в правила, что нет ничего удивительного, что это никому, даже Юму, не дало повода к исследованию подобного рода положений. Действительно, таким общим и тем не менее определенным принципам трудно научиться у других, которым они только смутно представлялись. Нужно сначала дойти до них собственным размышлением, тогда найдешь их и у других, где прежде их и не заметил бы, потому что сами авторы не знали, что в основе их наблюдений лежит подобная идея. Впрочем, те, кто сам так никогда не мыслит, все же настолько проницательны, чтобы выведывать все, после того как оно уже было им показано, в том, что уже говорилось ранее, но в чем прежде никто этого не мог заметить.

ОБЩИЙ ВОПРОС ПРОЛЕГОМЕНОВ: ВОЗМОЖНА ЛИ ВООБЩЕ МЕТАФИЗИКА?

§ 4

Если бы действительно существовала такая метафизика, которая могла бы утверждать себя как науку, если бы можно было сказать: вот метафизика, только выучите ее, и она неодолимо и неизбежно убедит вас в своей истине,— то этот вопрос был бы излишним и оставался бы только другой, касающийся не столько испытания нашей проницательности, сколько доказательства существования самой вещи, а именно вопрос:

как возможна метафизика и как разум ее достигает? Но человеческому разуму в этом случае не посчастливилось. Нельзя указать ни на одну книгу, как показывают, например, на [«Начала»] Евклида [12], и сказать: вот метафизика, здесь вы найдете важнейшую цель этой науки — познание высшей сущности и загробной жизни, доказанное из принципов чистого разума. Хотя, правда, можно указать нам на многие положения, которые аподиктически достоверны и никогда не оспаривались, но все они аналитические и касаются более материала и строительных камней метафизики, нежели расширения познания, а ведь именно это расширение должно быть нашей настоящей целью в метафизике (§ 2, *c*). Можно, конечно, привести синтетические положения (например, закон достаточного основания), с которыми всякий охотно согласится, хотя их и нельзя, как это следовало бы, доказать из одного лишь разума, стало быть, a priori, но намерение использовать подобные положения для вашей главной цели приводит вас к столь недопустимым и недостоверным утверждениям, что постоянно одна метафизика противоречила другой или в самих утверждениях, или же в их доказательствах и тем самым сводила на нет свои притязания на прочный успех. Уже сами попытки создать такую науку были, без сомнения, первой причиной столь рано возникшего скептицизма, в котором разум действует сам против себя столь насильственно, что подобный образ мыслей мог появиться только при полной потере надежды на достижение важнейших целей разума. В самом деле, значительно раньше, чем начали методически вопрошать природу, спрашивали только свой отдельный разум, искушенный уже в известной мере обыденным опытом. Ведь разум всегда при нас, тогда как законы природы можно обычно отыскать лишь с большим трудом,— и так метафизика всплывала вверх, как пена, и притом таким образом, что, как только эту пену вычерпывали и она исчезала, сейчас же показывалась на поверхности другая, которую одни всегда жадно собирали, другие же, вместо того чтобы искать поглубже причину этого явления, воображали себя мудрыми оттого, что осмеивали напрасный труд первых.

Пресыщенные, таким образом, догматизмом, который нас ничему не научает, а также скептицизмом, который нам вообще ничего не обещает, даже покоя законного неведения, побуждаемые важностью нужного нам познания и наученные долгим опытом быть недоверчивыми ко всякому знанию, которым мы, как нам кажется, обладаем или которое предлагается нам под именем чистого разума,— мы ставим лишь один критический вопрос, от ответа на который может зависеть наш образ действий в будущем: *возможна ли вообще метафизика?* Отвечать на этот вопрос следует не скептическими возражениями против тех или иных утверждений какой-нибудь имеющейся метафизики (пока ведь мы не признаем никакой), а только исходя из *проблематического* еще понятия такой науки.

В «Критике чистого разума» я в этом вопросе приступил к делу синтетически, а именно занимался исследованиями в сам́ом чистом разуме и в сам́ом этом источнике старался определить на основе принципов и начала, и законы его чистого применения. Эта работа трудна и требует от читателя решимости постоянно вдумываться в такую систему, которая кладет в основу как данное только сам разум и старается, таким образом, не опираясь ни на какой факт, развить познание из его первоначальных зародышей. «Пролегомены», напротив, должны быть предварительными упражнениями: они должны скорее указывать, что нужно сделать, чтобы осуществить, если возможно, некоторую науку, нежели излагать самое эту науку. Они должны поэтому опираться на что-то уже достоверно известное, из чего можно с уверенностью исходить и добраться до неизвестных еще источников, открытие которых не только объяснит то, что мы знали, но и покажет нам сферу многих познаний, которые все проистекают из этих же источников. Метод исследования в пролегоменах, особенно в тех, которые должны служить подготовкой к будущей метафизике, будет, таким образом, *аналитическим.*

К счастью, хотя мы не можем признать, что метафизика как наука *действительно* существует, но мы можем с достоверностью сказать, что некоторые чистые

априорные синтетические познания действительно имеются и нам даны, а именно *чистая математика* и *чистое естествознание,* потому что оба содержат положения, частью аподиктически достоверные на основе одного только разума, частью же на основе общего согласия из опыта и тем не менее повсеместно признанные независимыми от опыта. Мы имеем, таким образом, некоторое, по крайней мере неоспоримое, априорное синтетическое познание и должны поставить вопрос не о том, возможно ли оно (ведь оно действительно), а только о том, *как оно возможно*, чтобы быть в состоянии из принципа возможности данного познания вывести также возможность всякого другого познания [13].

ПРОЛЕГОМЕНЫ. ОБЩИЙ ВОПРОС: КАК ВОЗМОЖНО ПОЗНАНИЕ ИЗ ЧИСТОГО РАЗУМА?

§ 5

Мы видели выше значительное различие между аналитическими и синтетическими суждениями. Возможность аналитических положений могла быть понята очень легко, так как она основывается единственно на законе противоречия. Возможность апостериорных синтетических положений, т. е. почерпаемых из опыта, также не нуждается ни в каком особом объяснении, потому что сам опыт есть не что иное, как непрерывное соединение (синтез) восприятий. Нам остаются, таким образом, только априорные синтетические положения, возможность которых надлежит искать или исследовать, так как она должна основываться не на законе противоречия, а на других принципах.

Но нам здесь не нужно сначала искать *возможность* таких положений, т. е. спрашивать, возможны ли они: их действительно дано достаточно, и притом с неоспоримой достоверностью, и так как метод, применяемый нами теперь, должен быть аналитическим, то мы и начнем [с того], что такое синтетическое, но чистое познание разумом действительно существует; а затем мы должны *исследовать* основание этой возмож-

ности и спросить, *как* возможно это познание, дабы мы могли из принципов его возможности определить условия его применения, сферу и границы этого применения. Итак, истинная проблема, от которой все зависит, выраженная со школьной точностью, такова:

Как возможны априорные синтетические положения?

Выше я ради общедоступности выразил эту проблему несколько иначе, а именно как вопрос о познании из чистого разума; я мог это сделать без ущерба для искомого знания; так как дело идет здесь единственно о метафизике и ее источниках, то надеюсь, что всякий будет помнить, согласно с предшествовавшими замечаниями, что, когда я говорю о познании из чистого разума, я всегда имею в виду не аналитическое, а только синтетическое познание *.

От разрешения этой задачи целиком зависит сохранение или крушение метафизики, а следовательно, ее существование. С каким бы правдоподобием ни излагали в ней свои утверждения, как бы ни нагромождали выводы, если сначала не ответят удовлетворительно на указанный вопрос, я имею право сказать: все это пустая, беспочвенная философия и ложная мудрость. Ты рассуждаешь посредством чистого разума и имеешь притязание как бы создавать a priori познания, не только расчленяя данные понятия, но и претендуя на новые

---

* При постепенном развитии познания совершенно неизбежно, чтобы некоторые выражения, ставшие уже классическими и возникшие, когда наука еще не вышла из детского возраста, впоследствии оказались недостаточными и неподходящими и чтобы новое и более соответствующее применение [их] подвергалось опасности смешения со старым. Аналитический метод, поскольку он противоположен синтетическому, вовсе не есть совокупность аналитических положений; он означает лишь, что исходят из искомого, как если бы оно было дано, и восходят к условиям, единственно при которых оно и возможно. В этом методе нередко пользуются чисто синтетическими положениями, как, например, в математическом анализе, и его лучше бы назвать *регрессивным* методом в отличие от синтетического, или *прогрессивного*. Название *аналитика* встречается еще как одна из главных частей логики, а именно как логика истины, и тогда противопоставляется диалектике безотносительно к тому, каковы принадлежащие сюда познания — аналитические или синтетические.

соединения, которые не основаны на законе противоречия и которые тебе кажутся совершенно независимыми от всякого опыта,— как же ты до этого доходишь и как ты намерен обосновать такие притязания? Ссылаться на согласие общего человеческого разума ты не вправе, так как это есть свидетельство, достоверность которого основана только на общепринятом мнении. Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi. *Horat.*[14]

Но насколько необходим ответ на этот вопрос, настолько же он и труден; главная причина, почему на вопрос уже давно не ответили, состоит в том, что никому и в голову не приходило, что можно спрашивать о чем-нибудь подобном; вторая же причина заключается в том, что удовлетворительный ответ на этот вопрос требует гораздо более упорного, глубокого и усердного размышления, нежели любой самый обширный труд по метафизике, обещавший своему автору бессмертие при первом же выходе в свет. Каждый проницательный читатель, старательно обдумывая эту задачу, исходя из ее требований, сначала также, вероятно, пугается ее трудности, считая ее неразрешимой и, если бы действительно не было такого рода чистых априорных синтетических знаний, совершенно невозможной; так на самом деле и случилось с Давидом Юмом, хотя он, правда, далеко не представлял себе этого вопроса в столь общем виде, в каком он представлен здесь и должен быть представлен, чтобы ответ на него мог стать решающим для всей метафизики. В самом деле, говорил этот проницательный муж, когда мне дано какое-то понятие, как я могу выйти за его пределы и связать с ним другое, нисколько в нем не содержащееся, и притом так, как если бы оно *необходимо* к нему принадлежало? Только опыт может дать нам такие соединения (так заключал он из этой трудности, считая ее невозможностью), и вся эта мнимая необходимость, или, что то же самое, принимаемое за нее априорное познание, есть не что иное, как долгая привычка считать что-то истинным и потому принимать субъективную необходимость за объективную.

Если читатель станет сетовать на трудности, вызванные моим решением этой задачи, то пусть попы-

тается разрешить ее более легким способом. Тогда, быть может, он сочтет себя обязанным тому, кто за него взял на себя труд столь глубокого исследования, и, пожалуй, даже удивится той легкости, с какой можно решить задачу соответственно характеру самого дела,— многих лет труда стоило, чтобы эту задачу разрешить во всей ее всеобщности (в том смысле, как это слово понимают математики, а именно для всех случаев) и чтобы можно было в конце концов представить ее в аналитическом виде, в каком читатель и найдет ее здесь.

Итак, все метафизики торжественно и закономерно освобождены от своих занятий до тех пор, пока они не ответят удовлетворительно на вопрос: *как возможны априорные синтетические познания*? Ведь только в этом ответе заключается верительная грамота, которую они должны показывать всякий раз, когда заводят о чем-то речь от имени чистого разума. Без этой верительной грамоты они могут ожидать только того, что разумные люди, обманутые уже столько раз, отвергнут их без всякого дальнейшего исследования того, о чем они заводят речь.

Если же они намерены заниматься своим делом не как наукой, а как *искусством* убеждений, благотворных и подходящих для общего человеческого рассудка, то нет основания запретить им подобные занятия. Тогда они должны будут говорить скромным языком разумной веры, должны будут признать, что им не позволено даже *предполагать*, не говоря уже *знать*, что-нибудь лежащее за пределами всякого возможного опыта и что они могут только *принимать* (не для спекулятивного применения — от него они должны отказаться,— а единственно для практического) нечто такое, что возможно и даже необходимо для управления рассудком и волею в жизни. Только так могут они носить имя полезных и мудрых людей, и с тем большим правом, чем больше они откажутся от имени метафизиков; ведь эти последние хотят быть спекулятивными философами, и так как, когда дело идет об априорных суждениях, нельзя полагаться на плоские правдоподобия (ибо то, что выдается за априорные познания, именно

поэтому объявляется необходимым), то им нельзя позволить играть в предположения, а их утверждения должны быть наукой или же они вообще ничто.

Можно сказать, что вся трансцендентальная философия [15], необходимо предшествующая всякой метафизике, сама есть не что иное, как полное разрешение предложенного здесь вопроса, только в систематическом порядке и со всей обстоятельностью, так что до сих пор еще не было никакой трансцендентальной философии. В самом деле, то, что носит это название, есть, собственно, часть метафизики, тогда как трансцендентальная философия должна сначала решить вопрос о возможности метафизики и, следовательно, должна ей предшествовать. Так как для того только, чтобы удовлетворительно ответить на один-единственный вопрос, нужна целая наука, свободная от всякой посторонней помощи, стало быть, совершенно новая, то нечего удивляться, что разрешение этого вопроса сопряжено с большими усилиями и трудностями и даже с некоторой долей неясности.

Приступая к этому решению и следуя аналитическому методу, в котором мы предполагаем, что такие познания из чистого разума действительно существуют, мы можем ссылаться только на две науки теоретического познания (только о нем здесь и речь), а именно на *чистую математику* и *чистое естествознание*, так как только они могут показать нам предметы в созерцании; стало быть, когда в них имеет место априорное познание, они могут показать его истинность, или соответствие его с объектом, in concreto, т. е. *его действительность*, от которой и можно затем перейти аналитическим путем к основанию его возможности. Это очень облегчает дело, когда общие рассуждения не только применяются к фактам, но и исходят из них, тогда как при синтетическом методе они должны быть выведены совершенно in abstracto из понятий.

Но чтобы от этих действительных и вместе с тем обоснованных чистых априорных познаний перейти к возможной, искомой нами метафизике как науке, мы должны в свой главный вопрос включить и природную склонность к такой науке — то, что вызывает ее и в

качестве лишь естественно данного, хотя и сомнительного в своей истинности, априорного познания лежит в основе метафизики (разработка такого познания без всякого критического исследования его возможности обычно уже называется метафизикой); таким именно образом мы будем последовательно отвечать на главный трансцендентальный вопрос, разделив его на четыре других вопроса:

1) *Как возможна чистая математика?*
2) *Как возможно чистое естествознание?*
3) *Как возможна метафизика вообще?*
4) *Как возможна метафизика как наука?*

Мы видим, что хотя разрешение этих задач должно показать главным образом основное содержание критики, однако оно имеет и нечто характерное, достойное внимания уже само по себе, а именно поиски источников данных наук в самом разуме, с тем чтобы благодаря этому на самом деле исследовать и измерить способность разума к априорному познаванию; именно таким образом сами эти науки выигрывают если не в смысле своего содержания, то в отношении своего правильного применения и, уясняя более важный вопрос своего общего происхождения, вместе с тем дают повод к лучшему выяснению их собственной природы.

ГЛАВНОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВОПРОСА ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

КАК ВОЗМОЖНА ЧИСТАЯ МАТЕМАТИКА?

§ 6

Здесь мы имеем великое и испытанное познание, объем которого уже теперь поразительно обширен, а в будущем обещает безграничное расширение,— познание, содержащее в себе совершенно аподиктическую достоверность, т. е. абсолютную необходимость, следовательно, не покоящееся ни на каких основаниях в опыте, стало быть, представляющее собой чистый продукт разума и, кроме того, полностью синтетическое. «Как же человеческий разум может осуществить такое

познание совершенно a priori?» Так как эта способность не опирается и не может опираться на опыт, не предполагает ли она какую-нибудь априорную основу познания, которая глубоко скрыта, но должна быть обнаружена благодаря этим его действиям, если только внимательно проследить их первые начала?

§ 7

Но мы находим, что всякое математическое познание имеет ту особенность, что оно должно показать свое понятие сначала *в созерцании*, и притом априорном, стало быть, чистом, а не эмпирическом: без этого средства математика не может сделать ни одного шага; поэтому ее суждения всегда *интуитивны*, тогда как философия должна удовлетворяться *дискурсивными* суждениями *из одних только понятий* и может, конечно, пояснить свои аподиктические учения посредством созерцания, но никогда не может выводить их из него. Уже это наблюдение над природой математики указывает нам на первое и высшее условие ее возможности, а именно: в ее основании должно лежать какое-то *чистое созерцание,* в котором она может показывать все свои понятия in concreto и тем не менее a priori, или, как говорят, *конструировать* их *. Если мы в состоянии отыскать это чистое созерцание и его возможность, то отсюда легко объяснить, как возможны в чистой математике априорные синтетические положения и, стало быть, как возможна сама эта наука; ведь так же как эмпирическое созерцание без труда позволяет нам синтетически расширять в опыте наше понятие о каком-нибудь объекте созерцания, расширять его новыми предикатами, которые доставляются самим созерцанием,— так будет это и в чистом созерцании, с той лишь разницей, что в этом последнем случае синтетическое суждение достоверно и аподиктично a priori (потому что содержит в себе то, что необходимо находится в чистом созерцании, которое, будучи априорным, неразрывно связано с понятием *до всякого опыта*

---

* См. «Критику», стр. 713 [16].

или отдельного восприятия), а в первом случае достоверно только a posteriori и эмпирически (потому что содержит лишь то, что встречается в случайном эмпирическом созерцании).

§ 8

Однако после этого шага трудность как будто скорее возрастает, чем уменьшается. Ведь вопрос гласит теперь так: *как можно нечто созерцать* a priori? Созерцание есть такое представление, которое оказалось бы непосредственно зависящим от присутствия предмета. Поэтому кажется невозможным созерцать *первоначально* a priori, так как тогда созерцание должно было бы иметь место без всякого предмета, присутствовавшего или присутствующего, к которому бы оно относилось, и, следовательно, не могло бы быть созерцанием. Понятия, правда, таковы, что некоторые из них, а именно те, что содержат только мысль о предмете вообще, мы прекрасно можем составлять совершенно a priori, не находясь в непосредственном отношении к предмету, например понятия величины, причины и т. д.; но даже и они, чтобы придать им значение и смысл, нуждаются в некотором приложении in concreto, т. е. в применении к какому-нибудь созерцанию, посредством которого нам дается какой-нибудь предмет этого созерцания. Но как же может *созерцание* предмета предшествовать самому предмету?

§ 9

Если бы наше созерцание было таковым, что оно представляло бы вещи так, *как они существуют сами по себе*, то вообще не было бы никакого априорного созерцания: созерцание было бы всегда эмпирическим. В самом деле, то, что содержится в предмете самом по себе, я могу узнать только тогда, когда он находится передо мной и дан мне. Правда, и тогда непонятно, каким образом созерцание присутствующей вещи позволяет мне познать, какова она сама по себе: не могут же ее свойства переселиться в мою способность представления; но если допустить эту возможность, то

такое созерцание во всяком случае не будет иметь место a priori, т. е. прежде, чем мне представится предмет; иначе нельзя придумать никакого основания для отношения моего представления к предмету, разве только допустить вдохновение. Таким образом, мое созерцание может предшествовать действительному предмету и иметь место как априорное познание только в том единственном случае, если *оно не содержит ничего, кроме формы чувственности, предшествующей в моем субъекте всяким действительным впечатлениям, через которые предметы действуют на меня.* В самом деле, то, что предметы чувств можно созерцать только в соответствии с этой формой чувственности,— это я могу знать a priori. Отсюда следует: положения, касающиеся только этой формы чувственного созерцания, будут возможны и будут иметь силу для предметов чувств; и наоборот, созерцания, возможные a priori, могут касаться только предметов наших чувств.

§ 10

Итак, мы можем a priori созерцать вещи лишь через посредство формы чувственного созерцания, благодаря которой мы можем, однако, познавать и объекты только так, как они могут нам (нашим чувствам) *являться*, а не такими, какими они могут быть сами по себе; и эта предпосылка безусловно необходима, если допустить априорные синтетические положения как возможные или если понять и заранее определить их возможность, в случае когда они действительно имеются.

Пространство и время —вот те созерцания, которые чистая математика кладет в основу всех своих познаний и суждений, выступающих одновременно как аподиктические и необходимые; в самом деле, математика должна показать все свои понятия сначала в созерцании, а чистая математика — в чистом созерцании, т. е. она должна их конструировать, без чего (так как она может действовать не аналитически, через расчленение понятий, а лишь синтетически) ей нельзя сделать ни одного шага, именно пока ей не хватает чи-

стого созерцания, ведь только в чистом созерцании может быть дан материал для априорных синтетических суждений. Геометрия кладет в основу чистое созерцание пространства. Арифметика создает понятия своих чисел последовательным прибавлением единиц во времени; но в особенности чистая механика может создавать свои понятия движения только посредством представления о времени. Но и те и другие представления суть только созерцания; действительно, если из эмпирических созерцаний тел и их изменений (движения) исключить все эмпирическое, а именно то, что принадлежит к ощущению, то останутся лишь пространство и время, которые суть, таким образом, чистые созерцания, a priori лежащие в основе эмпирических, и поэтому сами они никогда не могут быть исключены; но именно потому, что они чистые априорные созерцания, они доказывают, что они только формы нашей чувственности, которые должны предшествовать всякому эмпирическому созерцанию, т. е. восприятию действительных предметов, и в соответствии с которыми предметы можно познавать a priori, но только так, как они нам являются.

§ 11

Задача настоящего раздела, таким образом, разрешена. Чистая математика как априорное синтетическое познание возможна только потому, что она относится исключительно к предметам чувств, эмпирическое созерцание которых основывается на чистом созерцании (пространства и времени), и притом a priori, а основываться на нем оно может потому, что чистое созерцание есть не что иное, как только форма чувственности, предшествующая действительному явлению предметов, поскольку единственно она делает это явление возможным. Однако эта способность созерцать a priori касается не материи явления, т. е. не ощущения в нем, потому что ощущение составляет [нечто] эмпирическое, а только формы его — пространства и времени. Если бы кто-нибудь стал сомневаться в том, что пространство и время суть определения, прису-

щие вовсе не вещам самим по себе, а только их отношению к чувственности, то я бы спросил: как это считают возможным знать a priori и, следовательно, до всякого знакомства с вещами, т. е. прежде, чем они нам даны, каково будет их созерцание? А ведь именно так обстоит дело с пространством и временем. Но это становится совершенно понятным, коль скоро признают пространство и время чисто формальными условиями нашей чувственности, а предметы — просто явлениями; в самом деле, тогда форма явления, т. е. чистое созерцание, может без сомнения быть представлена нами самими, т. е. a priori.

§ 12

Для лучшего пояснения и подтверждения следует лишь обратиться к обычному и необходимому методу геометров. Все доказательства полного равенства двух данных фигур (когда одна во всех своих частях может занять место другой) сводятся в итоге к тому, что они совпадают друг с другом; а это, совершенно очевидно, есть не что иное, как синтетическое положение, основанное на непосредственном созерцании, которое должно быть дано чисто и a priori, так как иначе это положение нельзя было бы считать аподиктически достоверным: оно имело бы лишь эмпирическую достоверность. Тогда бы можно было только сказать: каждый раз замечают, что это так, и данное положение имеет силу лишь настолько, насколько простиралось до этого наше восприятие. Что полное пространство (которое само уже не служит границей другого пространства) имеет три измерения и что пространство вообще не может иметь большего числа измерений,— это опирается на то положение, что в одной точке могут пересекаться под прямым углом не более чем три линии; а это положение никак не может быть доказано из понятий: оно основывается непосредственно на созерцании, и притом на чистом априорном созерцании, так как положение достоверно аподиктически. Постулат, гласящий, что линию можно вести до бесконечности (in indefinitum) или что ряд изменений (например, про-

странства, пройденные в движении) можно продолжать бесконечно, предполагает представление о пространстве и времени, связанное только с созерцанием, а именно поскольку оно само по себе ничем не ограничено, потому что из понятий оно никогда не могло бы быть выведено. Таким образом, в основе математики действительно лежат чистые априорные созерцания, делающие возможными ее синтетические аподиктические положения; поэтому наша трансцендентальная дедукция понятий пространства и времени объясняет также возможность чистой математики, которую хотя и можно допустить без такой дедукции и без признания положения *все, что может быть дано нашим чувствам* (внешним — в пространстве, внутреннему — во времени), *мы созерцаем только так, как оно нам является, а не как оно есть само по себе*, но понять без всего этого никак нельзя.

§ 13

Те, кто не может еще отказаться от представления, будто пространство и время суть действительные свойства вещей самих по себе, пусть изощряют свою проницательность на приводимом ниже парадоксе, и если их попытки разрешить его будут тщетными, то пусть, избавившись, хотя бы на несколько мгновений, от предрассудков, признают, что сведéние пространства и времени к одним лишь формам нашего чувственного созерцания, может быть, и имеет основание.

Если две вещи во всех отношениях, которые только могут быть познаны каждое в отдельности (во всех определениях величины и качества), совершенно одинаковы, то отсюда должно следовать, что во всех случаях и отношениях одна из этих вещей может быть замещена другой, так что замена не вызовет никакого заметного различия. Так в действительности обстоит дело с плоскими фигурами в геометрии; однако различные сферические фигуры, несмотря на полное их внутреннее совпадение, так различаются во внешнем отношении, что одна фигура никак не может быть замещена другой; например, два сферических треуголь-

ника обоих полушарий, имеющие общим основанием ту или иную дугу экватора, могут быть совершенно равны и сторонами, и углами, так что если описывать в отдельности и полностью один из них, то в нем не будет ничего такого, чего бы не было также и в описании другого; и тем не менее нельзя один поставить на место другого (а именно в противоположном полушарии); и здесь ведь есть какое-то *внутреннее* различие обоих треугольников, которое никаким рассудком не может быть показано как внутреннее, а обнаруживается только через внешнее отношение в пространстве. Но я приведу более обычные случаи, взятые из повседневной жизни.

Что может быть более подобно моей руке или моему уху и во всех отношениях равно им в большей мере, чем их изображения в зеркале? И тем не менее я не могу такую руку, какую видно в зеркале, поставить на место ее прообраза; действительно, если это была правая рука, то в зеркале будет левая, и изображение правого уха будет левым, и никогда оно не может его заместить. Здесь нет никаких внутренних различий, которые мог бы мыслить какой-нибудь рассудок; и все же эти различия внутренние, насколько учат чувства: несмотря на все свое равенство и подобие, левая и правая руки не могут быть заключены между одинаковыми границами (не могут быть конгруэнтны); перчатка одной руки не годится для другой. Каково же решение? Эти предметы не представления о вещах, каковы они сами по себе и какими бы их познавал чистый рассудок, а чувственные созерцания, т. е. явления, возможность которых основывается на отношении некоторых самих по себе неизвестных вещей к чему-то другому, а именно к нашей чувственности. Что касается нашей чувственности, то пространство есть форма внешнего созерцания, а внутреннее определение всякого пространства возможно только благодаря определению [его] внешнего отношения ко всему пространству, частью которого будет каждое отдельное пространство (частью отношения к внешнему чувству), т. е. часть возможна только благодаря целому, а это имеет место у одних только явлений, а никак не у вещей самих по

себе как предметов чистого рассудка. Поэтому мы не можем объяснить различие подобных и равных, но тем не менее неконгруэнтных вещей (например, раковин улиток с противоположными по направлению извилинами) никаким одним понятием; это различие можно объяснить только с помощью отношения к правой и левой руке, которое непосредственно касается созерцания.

Примечание I

Чистая математика, и в особенности чистая геометрия, может иметь объективную реальность только при том условии, что она направлена единственно на предметы чувств, а о них имеется твердо установленное основоположение, гласящее, что наше чувственное представление никоим образом не есть представление о вещах самих по себе, а есть представление только о том способе, каким они нам являются. Отсюда следует не то, что положения геометрии суть определения одного лишь порождения нашей фантазии, которые нельзя было бы с достоверностью отнести к действительным предметам, а то, что эти положения необходимо применимы к пространству и потому ко всему, что в нем может оказаться, так как пространство есть не что иное, как форма всех внешних явлений, в которой только и могут быть нам даны предметы чувств. Возможность внешних явлений основывается на чувственности, форму которой геометрия кладет себе в основу; таким образом, эти явления могут содержать только то, что им предписывает геометрия. Совсем иначе было бы, если бы чувства должны были представлять предметы так, как они суть сами по себе. Действительно, тогда из представлений о пространстве, которые со всеми его свойствами геометр a priori кладет в основу, вовсе еще не следовало бы, будто все это, включая то, что отсюда выводится, именно таково в природе. Пространство геометра считали бы просто выдумкой и не приписывали бы ему никакой объективной значимости, потому что никак нельзя понять, почему вещи должны необходимо соответствовать тому образу, который мы себе

составляем о них спонтанно и заранее. Но если этот образ или, вернее, это формальное созерцание есть неотъемлемое свойство нашей чувственности, посредством которой только и даются нам предметы, чувственность же эта представляет не вещи сами по себе, а только их явления,— то становится вполне понятным и вместе с тем неопровержимо доказанным, что все внешние предметы нашего чувственно воспринимаемого мира необходимо должны со всей точностью согласовываться с положениями геометрии, так как сама чувственность делает возможными эти предметы лишь как явления только посредством своей формы внешнего созерцания (пространства), которой занимается геометр. Всегда останется замечательным явлением в истории философии то, что было время, когда даже математики, бывшие вместе с тем философами, начали сомневаться если не в правильности своих геометрических положений — насколько они касаются только пространства,— то в объективной значимости самого этого понятия и всех его геометрических определений и в применении их к природе; они опасались, не состоит ли линия в природе из физических точек, а следовательно, не состоит ли истинное пространство в объекте из простых частей, хотя пространство, которое мыслит себе геометр, нисколько из этого не состоит. Они не признавали, что именно это пространство в мыслях делает возможным физическое пространство, т. е. протяжение самой материи; что пространство есть вовсе не свойство вещей самих по себе, а только форма нашей способности чувственного представления; что все предметы в пространстве суть лишь явления, т. е. не вещи сами по себе, а представления нашего чувственного созерцания; что поскольку пространство, как его мыслит себе геометр, есть как раз форма чувственного созерцания, которую мы a priori находим в себе и которая содержит основание для возможности всех внешних явлений (по их форме), то эти явления необходимо и со всей точностью должны согласовываться с положениями геометра, которые он выводит не из какого-нибудь выдуманного понятия, а из субъективной основы всех внешних явлений, а именно из самой чувствен-

ности. Только так, и никак иначе, может геометр быть гарантирован в отношении несомненной объективной реальности своих положений против придирок поверхностной метафизики, какой бы странной ни казалась этой метафизике реальность таких положений, поскольку она не добирается до источников своих понятий.

Примечание II

Все, что нам дается как предмет, должно быть дано нам в созерцании. Но всякое наше созерцание происходит только посредством чувств: рассудок ничего не созерцает, а только рефлектирует. А так как, согласно только что доказанному, чувства никогда и ни в каком отношении не дают нам познания вещей самих по себе, а позволяют нам познавать только их явления, которые суть лишь представления чувственности, «то, следовательно, и все тела вместе с пространством, в котором они находятся, должны считаться только представлениями в нас самих и существуют они только в наших мыслях». Не есть ли это явный идеализм?

Идеализм состоит в утверждении, что существуют только мыслящие существа, а остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в созерцании, суть только представления в мыслящих существах, представления, которым на самом деле не соответствует никакой вне их находящийся предмет. Я же, напротив, говорю: нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши чувства. Следовательно, я, конечно, признаю, что вне нас существуют тела, т. е. вещи, относительно которых нам совершенно неизвестно, каковы они сами по себе, но о которых мы знаем по представлениям, доставляемым нам их влиянием на нашу чувственность и получающим от нас название тел,— название, означающее, таким образом, только явление того неизвестного нам, но тем не менее действительного предмета. Разве можно назвать это идеализмом? Это его прямая противоположность [17].

Что о множестве предикатов внешних вещей, не отрицая действительного их существования, можно сказать: они не принадлежат к этим вещам самим по себе, а только к их явлениям и вне нашего представления не имеют собственного существования,— это еще задолго до Локка, но в особенности после него считается общепринятым и признанным. Сюда относится теплота, цвет, вкус и пр. А что я по важным причинам причислил к явлениям кроме этих [предикатов] остальные качества тел, называемые primarias, как-то: протяжение, место и вообще пространство со всем, что ему присуще (непроницаемость или материальность, фигура и пр.),— не допускать этого нет ни малейшего основания; и точно так же как тот, кто признает, что цвета не свойства, присущие объекту самому по себе, а только видоизменения чувства зрения, не может за это называться идеалистом, так и мое учение не может называться идеалистическим только за то, что я считаю принадлежащими лишь к явлению тела не одни эти, а *даже все свойства, составляющие созерцание этого тела;* ведь существование являющейся вещи этим не отрицается в отличие от настоящего идеализма, а показывается только, что посредством чувств мы никак не можем познать эту вещь, какая она есть сама по себе.

Я бы хотел знать, какими же должны быть мои утверждения, чтобы не содержать в себе никакого идеализма. Без сомнения, я должен был бы сказать не только то, что представление о пространстве полностью соответствует отношению нашей чувственности к объектам (ведь это-то я сказал), но и то, что это представление даже совершенно сходно с объектом; такое утверждение, однако, для меня так же бессмысленно, как и то, что ощущение красного имеет сходство со свойством киновари, возбуждающей во мне это ощущение.

Примечание III

Отсюда легко опровергнуть ничтожное возражение, которое нетрудно предвидеть, а именно «что в силу идеальности пространства и времени весь чувственно

воспринимаемый мир превратился бы в простую видимость». После того как всякое философское проникновение в природу чувственного познания было извращено прежде всего тем, что чувственность усматривали только в некоем виде смутного представления, по которому мы все еще познаем вещи, как они суть, не будучи лишь способны в этом нашем представлении привести все к ясному сознанию; и когда мы, напротив, доказали, что чувственность заключается вовсе не в этом логическом различии ясности или неясности, а в генетическом различии самого происхождения познания, так как чувственное познание представляет вовсе не вещи, как они суть, а только способ, каким они воздействуют на наши чувства, так что через них даются рассудку для рефлексии только явления, а не сами вещи; после этой-то необходимой поправки приводят возражение, основанное на непростительном и чуть ли не преднамеренном извращении, будто мое учение превращает все вещи чувственно воспринимаемого мира в простую видимость.

Когда нам дано явление, мы на основе этого еще вполне свободны судить о вещи как угодно. Явление основано на чувствах, суждение же — на рассудке, и спрашивается только: есть ли в определении предмета истина или нет? А различие между истиной и грезами устанавливается не из свойства представлений, относимых к предметам, так как они у обоих одинаковы, а из соединения их по правилам, определяющим связь представлений в понятии объекта, и поскольку они могут соприсутствовать в опыте. И дело вовсе не в явлениях, когда наше познание принимает видимость за истину, т. е. когда созерцание, посредством которого дается нам объект, принимается за понятие предмета или даже за понятие его существования, которое только рассудок может мыслить. Чувства представляют нам движение планет то с запада на восток, то в обратном направлении, и в этом нет ни лжи, ни истины, так как, пока мы довольствуемся тем, что это прежде всего только явление, мы еще не составляем никакого суждения об объективном свойстве движения планет. Но когда рассудок не старается предостеречь, чтобы этот

субъективный способ представления не был принят за объективный, вследствие чего легко возникает ложное суждение, тогда говорят: кажется, что планеты возвращаются назад; но в этом «кажется» виноваты не чувства, а рассудок: только ему подобает составлять объективное суждение на основе явления.

Таким образом, если мы даже не размышляем о происхождении наших представлений и в одном опыте связываем в пространстве и времени наши чувственные созерцания (что бы они ни содержали) по правилам общей связи всякого познания,— то, смотря по тому, поступаем ли мы неосмотрительно или осторожно, может возникнуть обманчивая видимость или истина; это касается только применения чувственных представлений в рассудке, а не их происхождения. Точно так же, если я считаю все представления чувств вместе с их формой — пространством и временем — не чем иным, как явлениями; если я признаю явления только за форму чувственности, вовсе не существующую вне этой чувственности в самих объектах, и если я пользуюсь этими представлениями только по отношению к возможному опыту,— то мое признание этих представлений только явлениями еще ничуть не вводит в заблуждение и в этом признании нет никакой иллюзии, потому что при всем том они могут правильно соотноситься в опыте по правилам истины. Так, все геометрические положения применимы к пространству и ко всем предметам чувств, стало быть, ко всему возможному опыту, рассматриваю ли я пространство лишь как форму чувственности или же как нечто присущее самим вещам, хотя только в первом случае я могу понять, как можно знать a priori эти положения обо всех предметах внешнего созерцания; вообще же в отношении всякого возможного опыта все остается так, как если бы я нисколько не расходился в этом вопросе с общим мнением.

Но решись я выйти со своими понятиями пространства и времени за пределы всякого возможного опыта, что неизбежно, если выдавать эти понятия за свойства вещей самих по себе (ведь что мне помешает признать мои понятия приложимыми к этим вещам, если бы

даже мои чувства были иначе устроены и не подходили бы к ним?), тогда могло бы возникнуть большое заблуждение, основанное на видимости, так как я в этом случае выдавал бы принадлежащее моему субъекту условие созерцания вещей, имеющее силу, несомненно, для всех предметов чувств, стало быть, для всего возможного лишь опыта, за общезначимое, относя его к вещам самим по себе, вместо того чтобы ограничивать его условиями опыта.

Таким образом, мое учение об идеальности пространства и времени не только не превращает весь чувственно воспринимаемый мир в чистую видимость, но, напротив, оно есть единственное средство, гарантирующее применение одного из важнейших познаний, а именно познания априорной математики, к действительным объектам и не допускающее, что такое познание есть одна лишь видимость; действительно, без признания этой идеальности было бы совершенно невозможно установить, что наши созерцания пространства и времени, которые мы не заимствуем ни из какого опыта и которые тем не менее a priori находятся в нашем представлении, не произвольные химеры, которым не соответствует, во всяком случае адекватно, никакой предмет,— в таком случае сама геометрия была бы одной только видимостью; напротив, бесспорная достоверность геометрии относительно всех предметов чувственно воспринимаемого мира могла быть нами доказана именно потому, что эти предметы суть только явления.

Во-вторых, эти мои принципы, рассматривая представления чувств как явления, не только не превращают этим истину опыта в простую видимость, но, напротив, составляют единственное средство, предохраняющее от трансцендентальной видимости, которая издавна вводит метафизику в заблуждение и побуждает ее к детскому стремлению гоняться за мыльными пузырями, принимая явления, которые суть не более как представления, за вещи сами по себе, откуда и возникли все те удивительные антиномии разума, о которых я упомяну впоследствии и которые разрешаются тем единственным наблюдением, что явление истинно, пока

имеет применение в опыте, но, как только оно выходит за его пределы и становится трансцендентным, оно не создает ничего, кроме одной лишь видимости.

Итак, я оставляю вещам, которые мы представляем себе посредством чувств, их действительность и только ограничиваю наше чувственное созерцание этих вещей в том смысле, что оно во всех своих частях, даже в чистых созерцаниях пространства и времени, представляет только явления вещей, но отнюдь не свойства их самих по себе; следовательно, все это вовсе не сплошная видимость, приписываемая мною природе, и мои возражения против всякого обвинения в идеализме столь убедительны и ясны, что они казались бы даже излишними, если бы не было некомпетентных судей, которые, охотно давая старое название каждому отклонению от их превратного, хотя бы и общепринятого, мнения и придерживаясь только буквы, а не высказывая своих взглядов на дух философских терминов, всегда готовы поставить свою собственную выдумку на место хорошо определенных понятий и тем самым извратить и исказить эти понятия. Если я сам назвал свою теорию трансцендентальным идеализмом, то это еще не дает никому права смешивать ее с эмпирическим идеализмом Декарта [18] (хотя этот идеализм был только задачей, из-за неразрешимости которой всякий, по мнению Декарта, волен был отрицать существование телесного мира, так как оно никогда не могло быть удовлетворительно доказано) или с мистическим и мечтательным идеализмом Беркли [19] (против которого и других подобных измышлений наша критика, скорее, содержит настоящее противоядие). Действительно, мой так называемый идеализм касался не существования вещей — сомневаться в этом мне и в голову не приходило (а ведь именно такое сомнение и составляет суть идеализма в общепринятом значении слова),— а только чувственного представления о вещах, к которому принадлежит прежде всего пространство и время; и о них, стало быть вообще о всех *явлениях*, я показал только, что они не вещи и не определения вещей самих по себе (а только различные способы представления). Слово же *трансцендентальный*, которым я обозначаю

отношение нашего познания не к вещам, а только к *познавательной способности*, должно было бы предохранить от этого ложного истолкования. Но чтобы оно впредь не подавало повода к недоразумениям, я беру его назад и заменяю словом *критический*. Если превращать вещи (а не явления) просто в представления есть действительно неприемлемый идеализм, то как же назвать тот идеализм, который, наоборот, выдает представления за вещи? Я полагаю, его можно назвать *грезящим* идеализмом в отличие от первого, который может быть назван *мечтательным*, и оба они должны быть отброшены моим так называемым трансцендентальным или, лучше, *критическим* идеализмом.

ГЛАВНОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВОПРОСА ЧАСТЬ ВТОРАЯ

КАК ВОЗМОЖНО ЧИСТОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ?

§ 14

Природа есть *существование* вещей, поскольку оно определено по общим законам. Если бы природа означала существование вещей *самих по себе*, то мы никогда не могли бы ее познать ни a priori, ни a posteriori. Это было бы невозможно a priori; в самом деле, как мы узнаем, чтó присуще вещам самим по себе, когда с помощью расчленения наших понятий (аналитических положений) мы никак не можем этого узнать, так как я хочу знать не о том, чтó содержится в моем понятии о вещи (это ведь относится к его логическому существу), а о том, чтó присуще этому понятию в действительности вещи и чем сама вещь определяется в своем существовании вне моего понятия. Мой рассудок и те условия, единственно при которых он может связывать определения вещей в их существовании, не предписывают самим вещам никаких правил; не вещи сообразуются с моим рассудком, а мой рассудок должен был бы сообразоваться с вещами; следовательно, они должны бы быть мне даны заранее, чтобы взять

у них эти определения; но тогда они не были бы познаваемы a priori.

И a posteriori было бы невозможно такое познание природы вещей самих по себе. В самом деле, если опыт должен учить меня *законам*, которым подчинено существование вещей, то эти законы, поскольку они касаются вещей самих по себе, должны были бы *необходимо* быть присущи этим вещам и вне моего опыта. Между тем опыт хотя и учит меня тому, чтó существует и как оно существует, но никогда не научает тому, что это необходимо должно быть так, а не иначе. Следовательно, опыт никогда не даст познания природы вещей самих по себе.

§ 15

Тем не менее мы действительно обладаем чистым естествознанием, которое a priori и со всей необходимостью, требуемой для аподиктических положений, излагает законы, коим подчинена природа. Мне достаточно сослаться на ту пропедевтику естествоведения, которая под именем общего естествознания предшествует всякой физике (основанной на эмпирических принципах). Здесь мы находим математику, применяемую к явлениям, а также чисто дискурсивные основоположения (из понятий), составляющие философскую часть чистого познания природы. Но и в этой дисциплине есть многое, что не вполне чисто и не совсем независимо от источников опыта; таковы понятия *движения*, *непроницаемости* (на которой основывается эмпирическое понятие материи), *инерции* и т. п., препятствующие ей быть совершенно чистым естествознанием; кроме того, она относится только к предметам внешних чувств, следовательно, не дает примера общего естествознания в строгом смысле, потому что такая наука должна подводить под общие законы всю природу вообще, касается ли она предмета внешних чувств или же предмета внутреннего чувства (предмета и физики, и психологии). Но среди основоположений общей физики находятся некоторые, действительно обладающие требуемой всеобщностью; таковы положения: *суб-*

станция сохраняется и постоянна; *все, что происходит,* всегда заранее *определено некоторой причиной* по постоянным законам и т. д. Это действительно общие законы природы, существующие совершенно a priori. Таким образом, в самом деле имеется чистое естествознание; спрашивается лишь: *как оно возможно?*

§ 16

Слово *природа* принимает еще другое значение, а именно определяющее *объект*, тогда как в прежнем значении природа означала лишь *закономерность* в определениях существования вещей вообще. Таким образом, природа, рассматриваемая materialiter, есть *совокупность всех предметов опыта.* Только с этой природой мы и имеем здесь дело, так как, впрочем, намерение познать природу таких вещей, которые никогда не могут стать предметами опыта, заставило бы нас [прийти] к понятиям, значение которых не могло бы быть дано in concreto (на каком-нибудь примере из возможного опыта); следовательно, о природе этих вещей мы должны были бы составить только такие понятия, реальность которых всегда оставалась бы сомнительной, т. е. совершенно нельзя было бы решить, относятся ли они действительно к предметам, или же они не более как пустые порождения мысли. Познание того, что не может быть предметом опыта, было бы познанием сверхфизическим, но мы здесь имеем дело вовсе не с таким познанием, а с познанием природы, реальность которого может быть подтверждена опытом, хотя оно и возможно a priori и предшествует всякому опыту.

§ 17

Формальным же в природе в этом более узком смысле будет, следовательно; закономерность всех предметов опыта, и притом, поскольку она познается a priori, закономерность *необходимая.* Но уже было доказано, что законы природы нельзя познать a priori, если предметы рассматриваются как вещи сами по себе, безот-

носительно к возможному опыту. Но мы здесь имеем дело не с вещами самими по себе (вопрос об их свойствах оставляем нерешенным), а только с вещами как предметами возможного опыта, и совокупность этих предметов и есть, собственно, то, что мы здесь называем природой. И вот я спрашиваю, не лучше ли, когда речь идет о возможности априорного познания природы, сформулировать (einrichten) вопрос следующим образом: как возможно познать a priori необходимую закономерность *вещей* как предметов опыта или: как возможно познать a priori необходимую закономерность самого *опыта* в отношении всех его предметов вообще?

При внимательном рассмотрении решение этого вопроса в отношении чистого познания природы (а в нем вся суть проблемы) будет совершенно одинаково в той или другой формулировке. Действительно, субъективные законы, единственно делающие возможным опытное познание вещей, применимы и к этим вещам как предметам возможного опыта (но, конечно, не применимы к ним как вещам самим по себе, которых мы здесь и не рассматриваем). Решительно все равно, утверждаю ли я: без того закона, по которому любое воспринимаемое событие всегда относится к чему-то предшествующему, за чем оно следует согласно всеобщему правилу, никакое суждение восприятия никогда не может считаться опытом; или же я скажу: все, о чем опыт учит, что оно происходит, должно иметь свою причину.

Однако больше подходит первая формула. В самом деле, мы можем, конечно, a priori и до всяких данных предметов познавать те условия, единственно при которых возможен опыт относительно этих предметов; но каким законам подчинены эти предметы сами по себе, безотносительно к возможному опыту,— этого мы никогда не можем знать; следовательно, мы можем a priori изучать природу вещей, не иначе как исследуя условия и общие (хотя и субъективные) законы, единственно при которых возможно такое познание, как опыт (по одной лишь форме), и в соответствии с этим определять возможность вещей как предметов опыта.

Если же я предпочту вторую формулу и стану отыскивать априорные условия, при которых возможна природа как *предмет* опыта, то я легко могу совершить ошибку и вообразить себе, будто речь должна идти у меня о природе как вещи самой по себе, и тогда я напрасно потрачу все свои усилия на отыскание законов для вещей, о которых мне ничего не известно.

Итак, мы будем иметь здесь дело только с опытом и с общими и a priori данными условиями его возможности и, исходя из этого, определим природу как весь предмет всего возможного опыта. Меня, как мне кажется, поймут, что я здесь не разумею уже предполагающие опыт правила для *наблюдения* данной уже природы. Дело не в том, как мы можем (на опыте) научиться у природы ее законам: ведь такие законы не были бы в таком случае априорными и не давали бы чистого естествознания; а дело в том, каким образом априорные условия возможности опыта суть вместе с тем источники, из которых должны быть выведены все всеобщие законы природы.

§ 18

Прежде всего мы должны заметить, что хотя все суждения опыта эмпирические, т. е. имеют свою основу в непосредственном восприятии чувств, однако нельзя сказать обратное, что все эмпирические суждения тем самым суть и суждения опыта; чтобы им быть суждениями опыта, для этого к эмпирическому и вообще к данному в чувственном созерцании должны еще быть присовокуплены особые понятия, совершенно a priori берущие свое начало в чистом рассудке; каждое восприятие должно быть сначала подведено под эти понятия и тогда уже посредством них может быть превращено в опыт.

Эмпирические суждения, поскольку они имеют объективную значимость, суть ***суждения опыта;*** *если же они имеют лишь субъективную значимость, я называю их просто* ***суждениями восприятия.*** Последние не нуждаются ни в каком чистом рассудочном понятии, а требуют лишь логической связи восприятий в мысля-

щем субъекте. Первые же всегда требуют кроме представлений чувственного созерцания еще особых, *первоначально произведенных в рассудке понятий,* которые и придают суждению опыта объективную значимость.

Все наши суждения сперва только суждения восприятия; они значимы только для нас, т. е. для нашего субъекта, и лишь после мы им даем новое отношение, а именно отношение к объекту, и хотим, чтобы они были постоянно значимы и для нас, и для всех других; ведь если одно суждение согласуется с предметом, то и все суждения о том же предмете должны согласоваться между собой, так что объективная значимость суждения опыта есть не что иное, как его необходимая общезначимость. Но и наоборот, если у нас есть основание считать суждение необходимо общезначимым (это зиждется не на восприятии, а всегда на чистом рассудочном понятии, под которое восприятие подведено), то мы должны признавать его и объективным, т. е. выражающим не только отношение восприятия к субъекту, но и свойство предмета; в самом деле, на каком основании суждения других должны были бы необходимо согласоваться с моим, если бы не было единства предмета, к которому все они относятся и которому они должны соответствовать, а потому согласоваться также и между собой.

§ 19

Таким образом, объективная значимость и необходимая общезначимость (для каждого) суть взаимозаменяемые понятия, и хотя мы не знаем объекта самого по себе, но когда мы рассматриваем суждение как общезначимое и, стало быть, необходимое, то под этим мы разумеем объективную значимость [20]. С помощью этого суждения мы познаем объект (хотя бы при этом осталось неизвестным, каков он сам по себе) посредством общезначимой и необходимой связи данных восприятий; и поскольку так обстоит дело со всеми предметами чувств, суждения опыта заимствуют свою объективную значимость не от непосредственного познания предмета (которое невозможно), а только от ус-

ловия общезначимости эмпирических суждений; общезначимость же их, как было сказано, зависит не от эмпирических и вообще не от чувственных условий, а всегда от чистого рассудочного понятия. Объект сам по себе всегда остается неизвестным; но когда связь представлений, полученных от этого объекта нашей чувственностью, определяется рассудочным понятием как общезначимая, то предмет определяется этим отношением и суждение объективно.

Поясним это. *Комната теплая, сахар сладкий, полынь горькая* * — это суждения, имеющие лишь субъективную значимость. Я вовсе не требую, чтобы я сам, а также всякий другой всегда считал это таким, каким я это считаю теперь; эти суждения выражают лишь отношение двух ощущений к одному и тому же субъекту, а именно ко мне и только в моем теперешнем состоянии восприятия, и поэтому они не применимы к объекту; такие суждения я называю суждениями восприятия. Совершенно иначе обстоит дело с суждениями опыта. Чему опыт учит меня при определенных обстоятельствах, тому он должен учить меня всегда, а также и всякого другого, и применимость этих суждений не ограничивается субъектом или данным состоянием его. Поэтому я приписываю всем таким суждениям объективную значимость; так, например, когда я говорю: *воздух упруг,* то сначала это только суждение восприятия, я лишь соотношу друг с другом два ощущения в моих чувствах. Если же я хочу, чтобы оно было суждением опыта, то я требую, чтобы эта

* Я охотно признаю, что эти примеры представляют такие суждения восприятия, которые никогда не могут стать суждениями опыта, даже если мы и прибавляем рассудочное понятие, так как они относятся только к чувству, которое всякий признает субъективным и к объекту неприложимым, и, следовательно, такие суждения восприятия никогда не могут стать объективными; я лишь хотел дать пока что пример такого суждения, которое имеет только субъективную значимость и не содержит в себе никакого основания для необходимой общезначимости, а следовательно, для отношения к объекту. Пример таких суждений восприятия, которые после прибавления рассудочного понятия становятся суждениями опыта, приведен в следующем примечании.

связь была подчинена условию, которое делает ее общезначимой, т. е. я хочу, чтобы и я, и всякий другой необходимо связывали всегда эти восприятия при одинаковых обстоятельствах.

§ 20

Итак, мы должны будем анализировать опыт вообще, чтобы посмотреть, что́ содержится в этом произведении чувств и рассудка и как возможно само суждение опыта. В основе лежит созерцание, которое я сознаю, т. е. восприятие (perceptio), принадлежащее только чувствам. Но во-вторых, сюда принадлежит также деятельность суждения (которая присуща лишь рассудку); эта деятельность суждения может быть двоякой: во-первых, когда я только сравниваю восприятия и связываю их в сознании моего состояния, или же, во-вторых, когда я их связываю в сознании вообще. Первое суждение есть лишь суждение восприятия и постольку имеет лишь субъективную значимость: это только связь восприятий в моей душе, безотносительно к предмету. Вот почему для опыта недостаточно, как обычно думают, сравнивать восприятия и связывать их в сознании деятельностью суждения; от этого еще не возникает никакой общезначимости и необходимости суждения, единственно благодаря которым оно и приобретает объективную значимость и становится опытом.

Таким образом, превращению восприятия в опыт предшествует еще совершенно другое суждение. Данное созерцание должно быть подведено под такое понятие, которое определяет форму деятельности суждения вообще в отношении созерцания, связывает эмпирическое сознание этого созерцания в сознании вообще и тем самым придает эмпирическим суждениям общезначимость. Такое понятие есть чистое априорное понятие рассудка, единственная функция которого — определять способ вообще, каким созерцание может служить для деятельности суждения. Пусть таким понятием будет понятие причины; оно определяет подведенное под него созерцание, например созерцание воздуха, в отношении деятельности суждения вообще,

а именно что понятие воздуха относится к понятию расширения, как предшествующее к последующему в гипотетическом суждении. Понятие причины есть, таким образом, чистое понятие рассудка, совершенно отличное от всякого возможного восприятия и служащее только для того, чтобы определять подпадающее под него представление в отношении деятельности суждения вообще и, стало быть, делать возможным общезначимое суждение.

Прежде чем суждение восприятия сможет стать суждением опыта, нужно подвести восприятие под какое-нибудь рассудочное понятие; так, например, воздух подводится под понятие причины, которая определяет суждение о воздухе (в отношении протяжения) как гипотетическое *. Тем самым это протяжение представляется принадлежащим не только моему восприятию воздуха в моем состоянии, или во многих моих состояниях, или в состоянии восприятия у других, но и *необходимо* принадлежащим восприятию воздуха вообще; и суждение *воздух упруг* становится общезначимым суждением опыта только благодаря тому, что [ему] предшествуют суждения, которые подводят созерцание воздуха под понятие причины и действия, определяют тем самым восприятия не только относительно друг друга в моем субъекте, но и в отношении (здесь гипотетической) формы деятельности суждения вообще и таким образом делают эмпирическое суждение общезначимым.

Если расчленить все наши синтетические суждения, поскольку они объективно значимы, то окажется, что они никогда не состоят из одних лишь созерцаний, связанных, как обычно полагают, в одно суждение только через сравнение; они были бы невозможны, если бы

* Приведем более легкий пример: когда солнце освещает камень, он становится теплым; это суждение есть не более как суждение восприятия и не содержит никакой необходимости: как бы часто я и другие это ни воспринимали, восприятия обычно связаны таким образом. Если же я говорю: солнце *нагревает* камень, то здесь мы кроме восприятия имеем еще рассудочное понятие причины, *необходимо* связывающее с понятием солнечного света понятие теплоты, и синтетическое суждение становится необходимо общезначимым, следовательно, объективным и из восприятия превращается в опыт.

к отвлеченным от созерцания понятиям не было еще присовокуплено чистое рассудочное понятие, под которое те понятия были подведены и только таким образом связаны в объективно значимое суждение. Даже суждения чистой математики в ее простейших аксиомах не исключаются из этого условия. Основоположение *прямая линия есть кратчайшая между двумя точками* предполагает, что линия подводится под понятие величины; а это понятие, конечно, не есть созерцание, а коренится исключительно в рассудке и служит для того, чтобы определить созерцание (линии) в отношении суждений о ней, относительно их количества, а именно множественности (как iudicia plurativa) *, так как под ними разумеется, что в данном созерцании содержится много однородного.

§ 21

Итак, чтобы показать возможность опыта, поскольку он основывается на чистых априорных понятиях рассудка, мы должны сперва представить в исчерпывающей таблице то, что принадлежит к деятельности суждения вообще, и различные моменты рассудка в них; чистые же рассудочные понятия окажутся вполне точно им параллельными, будучи только понятиями о созерцании вообще, поскольку эти последние определены сами по себе, стало быть, необходимо и общезначимо в отношении того или другого из моментов деятельности суждения. Этим же вполне точно будут определены и априорные основоположения возможности всякого опыта как объективно значимого эмпирического познания; ведь они суть не что иное, как положения,

* Так я предпочел бы назвать те суждения, которые в логике именуются particularia, потому что этот последний термин уже содержит в себе мысль, что они не всеобщи. Но когда я начинаю с единства (в отдельных суждениях) и иду таким образом к целокупности, то я еще не могу прибавить какое-либо отношение к целокупности; я мыслю только множественность без целокупности, а не исключение из последней. Это необходимо, когда логические моменты должны быть подставлены под чистые рассудочные понятия, но в [собственно] логическом применении можно это оставить по-старому.

подводящие всякое восприятие под чистые рассудочные понятия (сообразно определенным всеобщим условиям созерцания).

ЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА
суждений

1
По количеству:
Общие
Особенные
Единичные

2
По качеству:
Утвердительные
Отрицательные
Бесконечные

3
По отношению:
Категорические
Гипотетические
Разделительные

4
По модальности:
Проблематические
Ассерторические
Аподиктические

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ТАБЛИЦА
рассудочных понятий

1
По количеству:
Единство (мера)
Множественность (величина)
Целокупность (целое)

2
По качеству:
Реальность
Отрицание
Ограничение

3
По отношению:
Субстанция
Причина
Общение

4
По модальности:
Возможность
Существование
Необходимость

ЧИСТАЯ ФИЗИОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА
общих основоположений естествознания

1
Аксиомы
созерцания

2
Антиципации
восприятия

3
Аналогии
опыта

4
Постулаты
эмпирического мышления вообще

§ 21 [a]

Чтобы охватить все предыдущее одним понятием, необходимо прежде всего напомнить читателю, что здесь речь идет не о происхождении опыта, а о том, что́ в нем заключается. Первое относится к эмпирической психологии, но и в ней оно никогда не могло бы быть как следует развито без второго, составляющего задачу критики познания и в особенности рассудка.

Опыт состоит из созерцаний, принадлежащих чувственности, и из суждений, которые представляют собой исключительно дело рассудка. Но таким суждениям, которые рассудок составляет из одних лишь чувственных созерцаний, еще далеко до суждений опыта. В самом деле, в первом случае суждение связывало бы восприятия только так, как они даны в чувственном созерцании, тогда как в последнем случае суждения выражают содержание опыта вообще, а не содержание одного лишь восприятия, значимость которого чисто субъективна. Следовательно, к чувственному созерцанию и логической его связи (после того как она через сравнение стала общей) суждение опыта должно прибавить еще нечто, что определяет синтетическое суждение как необходимое и, стало быть, как общезначимое; а этим может быть только то понятие, которое представляет созерцание самим по себе определенным скорее в отношении одной формы суждения, чем в отношении другой, т. е. понятие о том синтетическом

единстве созерцаний, которое может быть представлено только посредством данной логической функции суждений.

§ 22

Итог таков: дело чувств — созерцать, дело рассудка — мыслить. Мыслить же — значит соединять представления в сознании. Это соединение происходит или только относительно субъекта, тогда оно случайно и субъективно; или же оно безусловно происходит, и тогда оно необходимо, или объективно. Соединение представлений в сознании есть суждение. Следовательно, мыслить есть то же, что составлять суждения или относить представления к суждениям вообще. Поэтому суждения или только субъективны, когда представления относятся к сознанию в одном лишь субъекте и в нем соединяются, или же они объективны, когда представления соединяются в сознании вообще, т. е. необходимо. Логические моменты всех суждений суть различные возможные способы соединять представления в сознании. Если же они понятия, то они понятия о *необходимом* соединении представлений в сознании, стало быть, принципы объективно значимых суждений. Это соединение в сознании или аналитическое, через тождество, или же синтетическое, через сочетание и прибавление различных представлений друг к другу. Опыт состоит в синтетической связи явлений (восприятий) в сознании, поскольку эта связь необходимая. Поэтому чистые рассудочные понятия суть понятия, под которые должны быть подведены все восприятия, прежде чем они могут служить суждениями опыта, представляющими синтетическое единство восприятий как необходимое и общезначимое *.

---

* Но как согласуется это положение о том, что суждения опыта должны содержать необходимость в синтезе восприятий, с моим неоднократно повторенным выше положением, что опыт как апостериорное познание может давать только случайные суждения? Когда я говорю, что опыт меня чему-то научает, то я всегда разумею только заключающееся в нем восприятие, например что за освещением камня солнцем всякий раз сле-

§ 23

Суждения, поскольку они рассматриваются только как условие для соединения данных представлений в сознании, суть правила. Эти правила, поскольку они представляют соединение необходимым, суть априорные правила; и если над ними нет таких правил, из которых они могли бы быть выведены, то они суть основоположения. А так как в отношении возможности всякого опыта, если рассматривать здесь только форму мышления, нет никаких условий для суждений опыта сверх тех, которые подводят явления (в зависимости от формы их созерцания) под чистые рассудочные понятия, делающие эмпирическое суждение объективно значимым, то эти чистые рассудочные понятия суть априорные основоположения возможного опыта.

А основоположения возможного опыта суть вместе с тем всеобщие законы природы, которые могут быть познаны a priori. Так разрешена задача, содержащаяся в нашем втором вопросе: *как возможно чистое естествознание?* Действительно, то систематическое, что необходимо для формы науки, здесь имеется полностью, так как сверх указанных формальных условий всех суждений вообще, стало быть всех логических правил вообще, невозможны никакие другие, и составляют они логическую систему; основанные же на них понятия, содержащие априорные условия для всех синтетических и необходимых суждений, составляют по той же причине трансцендентальную систему; наконец, те основоположения, посредством которых все явления подводятся под эти понятия, составляют физиологическую систему, т. е. систему природы, которая предшествует всякому эмпирическому познанию природы,

---

дует теплота; и в этом смысле, стало быть, положение опыта всегда случайно. Что это нагревание необходимо проистекает от освещения солнцем,— это хотя и содержится в суждении опыта (в силу понятия причины), но научаются этому не из опыта, а, наоборот, сам опыт возникает только благодаря тому, что к восприятию прибавляется рассудочное понятие (причины). Каким образом восприятие доходит до этого прибавления,— об этом смотри в «Критике чистого разума» раздел о трансцендентальной способности суждения, стр. 137 и сл.[21]

первая делает его возможным и поэтому может быть названа всеобщим и чистым естествознанием в собственном смысле слова.

§ 24

Первое* из указанных физиологических основоположений подводит все явления как созерцания в пространстве и времени под понятие *величины* и постольку составляет принцип применения математики к опыту. Второе физиологическое основоположение подводит собственно эмпирическое, а именно ощущение, которое означает реальное в созерцаниях, не прямо под понятие *величины,* так как ощущение не есть созерцание, *содержащее* пространство или время, хотя оно и полагает соответствующий ему предмет в обе эти формы; однако между реальностью (представлением ощущения) и нулем, т. е. совершенной пустотой созерцания, все же имеется во времени различие, обладающее некоторой величиной; действительно, между всякой данной степенью света и темнотой, между всякой степенью теплоты и совершенным холодом, между всякой степенью тяжести и абсолютной легкостью, между всякой степенью наполнения пространства и абсолютно пустым пространством все еще можно мыслить меньшие степени, точно так же как даже между сознанием и полным отсутствием сознания (психологической темнотой) все еще имеются меньшие степени; поэтому невозможно никакое восприятие, которое показало бы абсолютное отсутствие, невозможна, например, такая психологическая темнота, которую нельзя бы было рассматривать как сознание, над которым лишь взяло верх другое, более сильное; и так во всех других случаях ощущения. Поэтому рассудок может антиципировать даже ощущения, составляющие собственно качество эмпирических

---

* Этот и два следующих параграфа вряд ли могут быть надлежащим образом поняты, если не иметь под рукой то, что в «Критике» сказано об основоположениях; но они могут быть в том отношении полезны, что помогут лучше обозреть общее их [содержание] и обратить внимание на главные моменты.

представлений (явлений), посредством основоположения, гласящего, что они все вместе, стало быть реальное [содержание] всех явлений, имеют степени, и эта антиципация представляет собой второе применение математики (mathesis intensorum) к естествознанию.

§ 25

Что касается отношения между явлениями, и притом исключительно с точки зрения их существования, то определение этого отношения есть не математическое, а динамическое и никогда не может иметь объективной значимости, т. е. быть годным для опыта, если не подпадает под априорные основоположения, единственно которые делают возможным опытное познание в отношении этого определения. Явления должны быть поэтому подведены, [во-первых], под понятие субстанции, которое, как понятие самой вещи, служит основанием для всякого определения существования; во-вторых, под понятие действия в отношении причины, поскольку в явлениях имеет место временна́я последовательность, т. е. какое-нибудь событие; или под понятие общения (взаимодействия), поскольку одновременное существование должно познаваться объективно, т. е. с помощью суждения опыта; таким образом, в основе объективно значимых, хотя и эмпирических, суждений, т. е. в основе возможности опыта, поскольку он должен соединять предметы в природе по их существованию, лежат априорные основоположения. Эти основоположения суть подлинные законы природы, которые можно назвать динамическими.

Наконец, к суждениям опыта относится также познание соответствия и связи не столько явлений между собой в опыте, сколько их отношения к опыту вообще; отношение же это содержит или соответствие явлений с формальными условиями, познаваемыми рассудком, или связь их с материалом чувств и восприятия, или же соединяет и то и другое в одно понятие, следовательно, содержит возможность, действительность и необходимость согласно всеобщим законам природы, что́ составило бы физиологическое учение о методе (разгра-

ничение истины и гипотез и [определение] границ достоверности гипотез).

§ 26

Третья таблица основоположений, выведенная *из природы самого рассудка* по критическому методу, далеко превосходит своей полнотой всякую другую таблицу *о самих вещах,* которую когда-либо пытались, хотя и тщетно, или будут пытаться составить по догматическому методу; а именно она содержит все без исключения априорные синтетические основоположения и составлена по одному принципу, а именно в соответствии со способностью к суждениям вообще, составляющей сущность опыта в отношении рассудка, так что можно быть уверенным, что таких основоположений больше нет (удовлетворение, какое никогда не может дать догматический метод). Но это превосходство далеко еще не самое большое достоинство нашей таблицы.

Нужно обратить внимание на довод, раскрывающий возможность этого априорного познания и вместе с тем ограничивающий все такие основоположения одним условием, которое никогда нельзя упускать из вида, если только хотят правильно понять его и если не применять его за пределами первоначального смысла, вложенного в него рассудком, а именно что эти основоположения содержат только условия возможного опыта вообще, поскольку он подчинен априорным законам. Поэтому я не говорю, что вещи *сами по себе* имеют величину, что их реальность имеет степень, что их существование содержит связь между акциденциями в субстанции и т. д., ведь этого никто не может доказать, потому что просто невозможна такая синтетическая связь из одних понятий, где отсутствует, с одной стороны, всякое отношение к чувственному созерцанию, а с другой — всякая связь понятий в возможном опыте. Таким образом, основное ограничение понятий в этих основоположениях состоит в том, что все вещи необходимо a priori подчинены названным условиям только *как предметы опыта.*

Отсюда следует, во-вторых, специфически особенный способ их доказательства: указанные основоположения относятся не прямо к явлениям и связи между ними, а к возможности опыта, для которого явления составляют только материю, а не форму, т. е. что эти основоположения относятся к имеющим объективную и общую значимость синтетическим положениям, чем именно и отличаются суждения опыта просто от суждений восприятия. Это происходит оттого, что явления как одни лишь созерцания, *занимающие часть пространства и времени*, подпадают под понятие величины, соединяющее их многообразное [содержание] синтетически a priori по правилам; что поскольку восприятие содержит кроме созерцания также и ощущение, между которым и нулем, т. е. полным его исчезновением, всегда имеет место переход путем уменьшения, то реальное в явлении должно иметь степень, а именно хотя само ощущение и *не занимает никакой части пространства или времени* *, но переход к нему от пустого времени или пространства тем не менее возможен только во времени; стало быть, хотя ощущение как качество эмпирического созерцания никогда нельзя познать a priori, если иметь в виду то, чем оно специфически отличается от других ощущений, однако как величину восприятия его можно отличить по степени в возможном опыте вообще от всякого другого однородного ощущения. Именно это впервые делает возможным и определяет применение математики к природе, если

* Теплота, свет и так далее в малом пространстве так же велики (по степени), как и в большом; точно так же и внутренние представления — боль, сознание вообще — не изменяются в степени от большей или меньшей продолжительности. Поэтому величина здесь в одной точке и в одном мгновении такая же, как в любом большом пространстве или времени. Степени, таким образом, суть величины, но не в созерцании, а лишь по ощущению или же по величине основания созерцания и могут считаться величинами только через отношение 1 к 0, т. е. благодаря тому что каждое ощущение может в какое-то время уменьшиться через бесконечные промежуточные степени до исчезновения или же от нуля через бесконечные моменты возрасти до определенного ощущения (quantitas qualitatis est gradus).

иметь в виду чувственное созерцание, посредством которого она нам дается.

Но больше всего читатель должен обратить внимание на способ доказательства тех основоположений, которые названы аналогиями опыта. В самом деле, так как они в отличие от основоположений о применении математики к естествознанию вообще касаются не порождения созерцаний, а связи их существования в опыте, связь же эта может быть только определением существования во времени по необходимым законам, лишь подчиняясь которым она объективно значима, стало быть она есть опыт,— то доказательство касается не синтетического единства в связи *вещей* самих по себе, а лишь *восприятий*, и притом не в их содержании, а во временном определении и отношении существования в нем по всеобщим законам. Эти всеобщие законы должны содержать, таким образом, необходимость определения существования во времени вообще (следовательно, по некоторому априорному правилу рассудка), чтобы эмпирическое определение в относительном времени было объективно значимым, стало быть, опытом. Здесь, в пролегоменах, я не могу говорить более подробно; могу только посоветовать читателю, который издавна привык считать опыт только эмпирическим соединением восприятий и потому нисколько не думает о том, что опыт идет гораздо дальше восприятий, придавая эмпирическим суждениям общезначимость, для чего он нуждается в чистом, a priori предшествующем рассудочном единстве,— такому читателю я советую обратить хорошенько внимание на это отличие опыта от простого агрегата восприятий и с этой точки зрения судить о [моем] способе доказательства.

§ 27

Здесь как раз уместно окончательно разрешить сомнение Юма [22]. Он справедливо утверждал, что разумом мы никак не постигаем возможности причинности, т. е. отношения существования одной вещи к существованию чего-то другого, необходимо полагаемого первым. К этому я прибавлю еще, что мы так же мало усматри-

ваем понятие субсистенции, т. е. необходимости, в том, что в основе существования вещей лежит субъект, который сам не может быть предикатом какой бы то ни было другой вещи; более того, я прибавляю, что мы не можем составить себе какое-нибудь понятие о возможности такой вещи (хотя и можем указать в опыте примеры его применения), а также что мы не можем понять и общения вещей, так как нельзя постичь, как из состояния одной вещи можно заключить о состоянии совершенно других вещей вне ее, следовательно об их взаимодействии, и как субстанции, из которых каждая имеет свое собственное обособленное существование, могут зависеть друг от друга, и притом необходимо. Тем не менее я отнюдь не считаю эти понятия взятыми просто из опыта, а представленную в них необходимость — вымыслом и видимостью, которая вызвана долгой привычкой; напротив, я в достаточной мере показал, что эти понятия и исходящие из них основоположения установлены a priori до всякого опыта и имеют свою несомненную объективную правильность, но, конечно, только в отношении опыта.

§ 28

Хотя я, таким образом, не имею ни малейшего понятия о подобной связи вещей самих по себе, о том, как могут они существовать в качестве субстанции, или действовать как причина, или же находиться в общении с другими (как части одного реального целого), и хотя я еще в меньшей степени могу мыслить такие свойства в явлениях в качестве явлений (так как указанные понятия содержат не то, что находится в явлениях, а то, что должно мыслиться одним лишь рассудком), тем не менее мы имеем подобное понятие о такой связи представлений в нашем рассудке, а именно в суждениях вообще: [мы знаем], что представления в одном виде суждений относятся как субъект к предикатам, в другом — как основание к следствию, а в третьем — как части, составляющие вместе одно целое возможное познание. Далее мы познаем a priori, что если не рассматривать представление об объекте в отношении того

или другого из этих моментов как определенное, то нельзя иметь никакого познания о предмете; и если бы мы имели дело с предметом самим по себе, то не могло бы быть ни одного признака, по которому можно было бы узнать, что предмет определен в отношении того или иного из указанных моментов, т. е. подпадает ли он под понятие субстанции, или причины, или же под понятие общения (в отношении к другим субстанциям); ведь о возможности такой связи существования я не имею никакого понятия. Но и вопрос не в том, как определены вещи сами по себе, а в том, как определено опытное познание вещей в отношении упомянутых моментов суждений вообще, т. е. каким образом вещи как предметы опыта могут и должны быть подведены под указанные рассудочные понятия. И здесь уже ясно, что я полностью постигаю не только возможность, но и необходимость подводить все явления под эти понятия, т. е. использовать эти понятия как основоположения возможности опыта.

§ 29

Возьмем для примера проблематическое понятие Юма (этот его crux metaphysicorum), а именно понятие причины. Во-первых, посредством логики мне a priori дана форма обусловленного суждения вообще, т. е. применение одного данного познания как основания, а другого как следствия. Но возможно, что в восприятии имеется правило отношения, гласящее, что за определенным явлением постоянно следует другое (но не наоборот), и это есть случай, когда я пользуюсь гипотетическим суждением; я могу, например, сказать: когда тело достаточно долго освещается солнцем, оно нагревается. Но здесь, конечно, еще нет необходимости связи, стало быть, нет понятия причины. Однако я продолжаю и говорю: чтобы это положение, которое есть лишь субъективная связь восприятий, было положением опыта, оно должно рассматриваться как необходимое и общезначимое. А такое положение можно выразить так: своими лучами солнце служит причиной теплоты. Отныне вышеуказанное эмпирическое пра-

вило рассматривается как закон и притом как применимое не просто к явлениям, а к явлениям ради возможного опыта, нуждающегося во всеобъемлющих и, следовательно, необходимо действующих правилах. Я, таким образом, очень хорошо постигаю понятие причины как необходимо принадлежащее лишь к форме опыта, я понимаю его возможность как синтетического соединения восприятий в сознании вообще; но возможности вещи вообще как причины я совсем не постигаю, и именно потому, что понятие причины указывает на условие, свойственное вовсе не вещам, а только опыту, а именно что опыт лишь в том случае может быть объективно значимым познанием явлений и их временной последовательности, если предыдущее может быть связано с последующим по правилу гипотетических суждений.

§ 30

Вот почему чистые рассудочные понятия теряют всякое значение, если их отделить от предметов опыта и соотнести с вещами в себе (noumena). Они служат лишь, так сказать, для разбора явлений по складам, чтобы их можно было читать как опыт; основоположения, вытекающие из отношения этих понятий к чувственно воспринимаемому миру, служат нашему рассудку только для применения в опыте, а за его пределами они произвольные сочетания без объективной реальности, возможность которых нельзя познать a priori и отношение которых к предметам нельзя подтвердить или даже пояснить никакими примерами, так как все примеры могут быть взяты только из возможного опыта, стало быть, и предметы этих понятий могут находиться только в возможном опыте.

Это полное, хотя и против ожидания ее автора, решение юмовской проблемы оставляет, следовательно, за чистыми рассудочными понятиями их априорное происхождение, а за всеобщими законами природы — их силу как законов рассудка, однако таким образом, что оно ограничивает их применение сферой опыта, так как возможность их имеет свою основу только

в отношении рассудка к опыту; причем не эти законы выводятся из опыта, а, наоборот, опыт выводится из них; такая совершенно обратная связь Юму не приходила в голову.

Итак, результат всех предыдущих исследований таков: «все априорные синтетические основоположения суть не что иное, как принципы возможного опыта», и относимы отнюдь не к вещам самим по себе, а только к явлениям как предметам опыта. Поэтому и чистая математика, и чистое естествознание могут иметь дело с одними лишь явлениями и представлять только то, что делает возможным опыт вообще, или то, что, будучи выведенным из этих принципов, всегда в состоянии быть представленным в каком-либо возможном опыте.

§ 31

Таким образом, теперь имеется уже нечто определенное, чего можно придерживаться при всех метафизических начинаниях, в которых до сих пор смело, но всегда слепо брались за все без различия. Догматическим мыслителям никогда в голову не приходило, что цель их усилий столь легко достижима; не задумывались над этим даже те, кто, кичась своим мнимым здравым умом, оперируя хотя и правомерными и естественными, но предназначенными лишь для применения в опыте понятиями и основоположениями чистого разума, стремились прийти к таким взглядам, для которых они не знали и не могли знать определенных границ, так как они никогда не размышляли или не в состоянии были размышлять о природе и даже о возможности такого чистого рассудка.

Быть может, иной натуралист чистого разума (я разумею здесь тех, кто считает себя способным решать проблемы метафизики без помощи науки) будет утверждать, будто пророческим духом своего здравого рассудка он уже давно не только предположил, но узнал и понял, «что мы со всем нашим разумом не можем выйти за пределы опыта»,— положение, которое здесь было преподано с такими приготовлениями или, если

ему угодно, с такой многоречивой педантической пышностью. Однако если постепенно выведать у него его принципы разума, то ему придется признать, что многие из них почерпнуты им не из опыта, стало быть, независимы от опыта и значимы a priori. Каким же образом и на каких основаниях будет он держать в должных рамках и самого себя, и догматика, пользующегося этими понятиями и основоположениями вне сферы всякого возможного опыта именно потому, что они познаются независимо от опыта? Да и сам он, этот приверженец здравого ума, не столь уверен, что, несмотря на всю эту дешево приобретенную им мнимую мудрость, не будет незаметно для себя попадать за пределы опыта — в область химер. Обычно он достаточно глубоко в них запутан, хотя с помощью популярного языка как-то прикрашивает свои необоснованные притязания, выдавая их лишь за правдоподобности, разумные предположения или аналогии.

§ 32

Уже с древнейших времен философии исследователи чистого разума мыслили себе кроме чувственно воспринимаемых вещей, или явлений (phaenomena), составляющих чувственно воспринимаемый мир, еще особые умопостигаемые сущности (noumena), составляющие умопостигаемый мир, и так как они (что было вполне извинительно для необразованного века) смешивали явление с видимостью, то они признавали действительность только за умопостигаемыми сущностями[23].

В самом деле, правильно считая предметы чувств лишь явлениями, мы ведь тем самым признаем, что в основе их лежит вещь в себе, хотя мы не знаем, какова она сама по себе, а знаем только ее явление, т. е. способ, каким это неизвестное нечто воздействует на наши чувства. Таким образом, рассудок, допуская явления, тем самым признает и существование вещей в себе; и в этом смысле мы можем сказать, что представление о таких сущностях, лежащих в основе явлений, стало быть, о чисто умопостигаемых сущностях, не только допустимо, но и неизбежно.

Наша критическая дедукция также нисколько не исключает таких вещей (noumena), а, напротив, ограничивает основоположения эстетики в том смысле, что они не простираются на все вещи — иначе все превратилось бы только в явление,— а применимы лишь к предметам возможного опыта. Следовательно, тем самым допускаются умопостигаемые сущности, но только при подтверждении не допускающего никаких исключений правила, что об этих чистых умопостигаемых сущностях мы не знаем и не можем знать ничего определенного, так как наши чистые рассудочные понятия, равно как и чистые созерцания, направлены только на предметы возможного опыта, стало быть, лишь на чувственно воспринимаемые вещи, и, как только мы оставляем их, эти понятия теряют всякое значение.

§ 33

Наши чистые рассудочные понятия действительно заманчивы для трансцендентного применения (так я называю применение, выходящее за пределы всякого возможного опыта). Наши понятия субстанции, силы, действия, реальности и т. д. не только совершенно независимы от опыта и не содержат никакого явления чувств, следовательно, кажутся на самом деле относящимися к вещам в себе (noumena), но — что еще больше подкрепляет это предположение — они заключают в себе необходимость определения, которой опыт никогда не соответствует. Понятие причины содержит правило, по которому из одного состояния необходимо вытекает другое; опыт же может нам показать только то, что часто или, самое большее, обыкновенно за одним состоянием вещей следует другое, и, таким образом, он не может сообщить ни строгой всеобщности, ни необходимости.

Поэтому и кажется, что рассудочные понятия имеют слишком большое значение и содержание, чтобы исчерпываться одним применением в опыте; и вот рассудок незаметно пристраивает к зданию опыта гораздо более обширное помещение, которое он наполняет одними

лишь умопостигаемыми сущностями, не замечая даже, что он со своими вообще-то правильными понятиями вышел за пределы их применения.

§ 34

Таким образом, нужны были два важных и совершенно необходимых, хотя в высшей степени скучных, исследования (см. в «Критике чистого разума», стр. 137 и 235 [24]), в первом из которых было показано, что чувства дают не чистые рассудочные понятия in concreto, а только схему для их применения и соответствующий этой схеме предмет имеется только в опыте (как продукте рассудка из материалов чувственности). Во втором исследовании («Критика чистого разума», стр. 235) показано, что, несмотря на независимость наших чистых рассудочных понятий и основоположений от опыта и даже на якобы большую сферу их применения, вне области опыта ничего нельзя посредством них мыслить; действительно, они могут только определять логическую форму суждений в отношении данных созерцаний; но так как за пределами чувственности нет никакого созерцания [25], то указанные чистые понятия теряют всякое значение, поскольку они никакими средствами не могут быть выражены in concreto; следовательно, все такие ноумены и совокупность их — умопостигаемый (intelligibele) * мир — суть не что иное, как представления о некоторой задаче, предмет которой сам по себе, конечно, возможен, но решение которой — согласно природе нашего рассудка — совершенно невозможно: наш рассудок есть способность не созерцания, а только

* А не *интеллектуальный* мир, как обычно выражаются. *Интеллектуальны познания* посредством рассудка, и они могут относиться также и к нашему чувственно воспринимаемому миру; *умопостигаемыми* же называются *предметы*, поскольку они могут быть представлены *одним лишь рассудком* и к ним не может относиться никакое наше чувственное созерцание. Но так как каждому предмету должно соответствовать какое-нибудь возможное созерцание, то нужно было бы мыслить себе такой рассудок, который непосредственно сам созерцал бы вещи; однако о таком рассудке, стало быть, и о тех *умопостигаемых сущностях*, на которые он должен быть направлен, мы не имеем ни малейшего понятия.

соединения данных созерцаний в опыт; опыт должен поэтому содержать в себе все предметы для наших понятий, но вне опыта понятия лишены значения, так как под них не может быть подведено никакое созерцание.

§ 35

Воображению, пожалуй, можно простить, если оно иногда замечтается, т. е. неосмотрительно выйдет за пределы опыта; ведь таким свободным взлетом оно по крайней мере оживляется и укрепляется, и всегда легче бывает сдержать его смелость, чем превозмочь его вялость. Но когда рассудок, вместо того чтобы *мыслить*, *мечтает*,— этого нельзя простить уже потому, что от него одного зависят все средства для ограничения, где нужно, мечтательности воображения.

Правда, рассудок начинает это весьма безобидно и скромно. Сперва он приводит в порядок первоначальные познания, которые присущи ему до всякого опыта, но тем не менее всегда должны иметь свое применение в опыте. Постепенно он освобождается от этих ограничений, да и что может рассудку в этом помешать, если он взял совершенно свободно свои основоположения у самого себя? И вот дело касается сначала новоизобретенных сил в природе, а вслед за этим и существ вне природы, одним словом, дело идет о новом мире, для создания которого у нас не может быть недостатка в материале, так как он обильно доставляется богатой фантазией и хотя не подтверждается опытом, но и никогда им не опровергается. Именно по этой причине молодые мыслители так любят истинно догматическую метафизику и часто жертвуют ей своим временем и талантом, годным для другого.

Но было бы совершенно бесполезно стараться умерить эти бесплодные попытки чистого разума, указывая на трудность решения столь глубоких вопросов, жалуясь на ограниченность нашего разума и расценивая утверждения не более как предположения. В самом деле, эти тщетные усилия никогда полностью не будут прекращены, если не будет ясно доказана *невозмож-*

ность этих утверждений и если *самопознание* разума не станет истинной наукой, в которой, так сказать, с геометрической достоверностью проводится различие между областью правильного применения разума и областью его недейственного и бесплодного применения.

§ 36. Как возможна сама природа?

Этот вопрос, составляющий высший пункт, которого может касаться трансцендентальная философия и к которому она должна прийти как к своей границе и завершению, содержит, собственно, два вопроса.

Во-первых: как вообще возможна природа в *материальном* смысле, а именно сообразно созерцанию в качестве совокупности явлений; как возможны пространство, время и то, что их наполняет,— предмет ощущения? Ответ гласит: посредством характера нашей чувственности, в соответствии с которым она свойственным ей образом подвергается воздействию предметов, самих по себе ей неизвестных и совершенно отличных от явлений. Этот ответ дан в «Критике чистого разума», в трансцендентальной эстетике, а здесь, в «Пролегоменах»,— решением первого главного вопроса.

Во-вторых: как возможна природа в формальном смысле[26], как совокупность правил, которым должны подчиняться все явления, когда их мыслят связанными в опыте? Ответ может быть один: она возможна только благодаря характеру нашего рассудка, в соответствии с которым все представления чувственности необходимо относятся к сознанию и только благодаря которому возможен свойственный нам способ нашего мышления, а именно на основании правил, и посредством этого возможен и опыт, который нужно полностью отличать от познания объектов самих по себе. Этот ответ дан в «Критике чистого разума», в трансцендентальной логике, а в «Пролегоменах» — в ходе решения второго главного вопроса.

Но как возможно само это отличительное свойство нашей чувственности или свойство нашего рассудка и необходимой апперцепции, лежащей в его основе

и в основе всякого мышления,— этого вопроса решить нельзя, так как для всякого ответа и для всех наших мыслей о предметах мы опять-таки нуждаемся в этих свойствах.

Есть много законов природы, которые мы можем знать только посредством опыта, но закономерность в связи явлений, т. е. природу вообще, мы не можем познать ни из какого опыта, так как сам опыт нуждается в таких законах, a priori лежащих в основе его возможности.

Таким образом, возможность опыта вообще есть вместе с тем всеобщий закон природы и основоположения опыта суть сами законы природы. Действительно, мы знаем природу только как совокупность явлений, т. е. представлений в нас, поэтому мы можем извлечь закон связи этих явлений только из основоположений об их связи в нас, т. е. из условий такого необходимого соединения в сознании, которое составляет возможность опыта.

Развиваемое во всем этом разделе главное положение, что всеобщие законы природы могут познаваться a priori, уже само собой приводит к положению, что высшее законодательство природы должно находиться в нас самих, т. е. в нашем рассудке, и что мы должны искать не всеобщие законы природы из [самой] природы, посредством опыта, а, наоборот, природу в согласии с ее всеобщей закономерностью — только из условий возможности опыта, лежащих в нашей чувственности и в нашем рассудке. Как же иначе можно было бы a priori познавать эти законы? Они ведь не правила аналитического познания, а действительные синтетические расширения познания. Такое, и притом необходимое, соответствие принципов возможного опыта законам возможности природы может быть только по двум причинам: или эти законы заимствуются у природы посредством опыта, или же, наоборот, природа выводится из законов возможности опыта вообще и совершенно тождественна лишь с его всеобщей закономерностью. Первое противоречит само себе, так как всеобщие законы природы могут и должны быть познаны a priori (т. е. независимо от всякого опыта) и

лежать в основе всякого эмпирического применения рассудка; таким образом, остается только второе *.

Но мы должны отличать эмпирические законы природы, всегда предполагающие особые восприятия, от чистых или всеобщих законов природы, которые, не основываясь на особых восприятиях, содержат лишь условия их необходимого соединения в опыте. Относительно последних природа и *возможный* опыт — совершенно одно и то же; и так как здесь закономерность зиждется на необходимой связи явлений в опыте (без которой мы никак не можем познать ни одного предмета чувственно воспринимаемого мира), стало быть, на первоначальных законах рассудка, то хотя вначале это звучит странно, но тем не менее верно, если я скажу: *рассудок не черпает свои законы* (a priori) *из природы, а предписывает их ей.*

§ 37

Мы поясним это смелое по виду положение примером, который должен показать, что законы, открываемые нами в предметах чувственного созерцания, особенно если они познаны как необходимые, мы сами считаем уже такими, которые были вложены в природу рассудком, хотя они во всех других отношениях сходны с теми законами природы, которые мы приписываем опыту.

§ 38

Если рассматривать свойства круга, благодаря которым эта фигура соединяет в себе в одном всеобщем

---

* Один только Крузий [27] нашел нечто среднее, а именно что дух, который не может ни ошибаться, ни обманывать, первоначально внедрил в нас эти законы природы. Но так как часто примешиваются и неверные положения, чему немало примеров дает нам само учение этого мужа, то при отсутствии твердых критериев для различения подлинного происхождения и неподлинного применение упомянутого основоположения становится весьма сомнительным, так как никогда нельзя твердо знать, что́ внушил нам дух истины и что́ — отец лжи.

правиле столько произвольных определений пространства, то нельзя не приписать этому геометрическому предмету некоторой природы. Так, например, две линии, пересекающие друг друга, а также круг, как бы их ни провести, делятся всегда с такой правильностью, что прямоугольник, [построенный] из отрезков одной линии, равен прямоугольнику из отрезков другой. Я спрашиваю: «Находится ли этот закон в круге или же в рассудке?», т. е. содержит ли в себе эта фигура основание этого закона независимо от рассудка, или же рассудок, сам конструируя фигуру по своим понятиям (а именно равенства радиусов), вкладывает в нее также и закон, по которому хорды пересекаются в геометрической пропорции? Доказательства этого закона приводят к убеждению, что он может быть выведен только из того условия, которое кладется рассудком в основу конструкции этой фигуры, а именно из условия равенства радиусов. Если же мы расширим это понятие, продолжая исследование единства разнообразных свойств геометрических фигур согласно общим им законам, и будем рассматривать круг как коническое сечение, подчиненное, следовательно, тем же основным условиям конструкции, что и остальные конические сечения, то мы найдем, что все хорды, пересекающиеся в этих сечениях — в эллипсе, параболе, гиперболе, таковы, что прямоугольники из их частей хотя и не равны, но всегда находятся в равном соотношении между собой. Следуя дальше, к основам физической астрономии, мы обнаруживаем распространяющийся на всю материальную природу закон взаимного притяжения, согласно которому притяжение уменьшается обратно пропорционально квадрату расстояний от каждой точки притяжения в той же мере, в какой возрастают сферические поверхности, в которых эта сила распространяется, и это кажется необходимо лежащим в самой природе вещей и потому обычно объясняется как познаваемое a priori. Как ни просты источники этого закона, основывающиеся лишь на отношении сферических поверхностей различных радиусов, однако закон этот имеет такое удивительное следствие в отно-

шении многообразия их согласования и правильности, что не только все возможные орбиты небесных тел [выражены] в конических сечениях, но и имеет место такое отношение их между собой, что никакой другой закон притяжения, кроме закона отношения обратной пропорциональности квадрату расстояний, не может быть пригодным для той или иной системы мира.

Итак, перед нами природа, основывающаяся на законах, которые рассудок познает a priori и притом главным образом из всеобщих принципов определения пространства. И я спрашиваю: находятся ли эти законы природы в пространстве, а рассудок изучает их, стараясь лишь исследовать богатый содержанием смысл пространства, или же они находятся в рассудке и в том способе, каким он определяет пространство по условиям синтетического единства, на которое направлены все его понятия? Пространство есть нечто столь однообразное и столь неопределенное в отношении всех особых свойств, что в нем, конечно, не станут искать сокровищницу законов природы. Напротив, то, что определяет пространство в качестве круга, конуса и шара, есть рассудок, поскольку он содержит основание для единства их построения. Чистая всеобщая форма созерцания, называемая пространством, есть, разумеется, субстрат всех созерцаний, предназначаемых для отдельных объектов, и в пространстве заключено, конечно, условие возможности и многообразия этих созерцаний; но единство объектов определяется исключительно рассудком, и притом по условиям, лежащим в его собственной природе. Таким образом, рассудок есть источник всеобщего порядка природы, так как он подводит все явления под свои собственные законы и только этим a priori осуществляет опыт (по его форме), в силу чего все, что познается на опыте, необходимо подчинено законам рассудка. Мы имеем дело не с природой *вещей самих по себе,* которая независима и от условий нашей чувственности, и от условий рассудка, а с природой как предметом возможного опыта; и здесь от рассудка, делающего возможным этот опыт, зависит также и то, что чувственно воспринимаемый мир не есть никакой предмет опыта или что он есть природа.

§ 39. Приложение к чистому естествознанию. О системе категорий

Для философа нет ничего более желательного, чем суметь вывести из одного априорного принципа и соединить таким образом в одно познание все многообразное [содержание] понятий и основоположений, которые прежде, при их применении in concreto, представлялись ему разрозненными. Прежде он только верил, что полностью накоплено то, чтó оставалось ему после определенного отвлечения и чтó, как казалось ему через сравнение их друг с другом, составляет особый вид познаний,— но это был только *агрегат*; теперь же он знает, что именно столько-то [познаний] — ни больше, ни меньше — может составить вид знаний; он усмотрел необходимость произведенной им классификации, чтó и есть понимание, и только теперь имеет он *систему*.

Отыскание в обыденном познании тех понятий, которые не основываются ни на каком особенном опыте и тем не менее встречаются во всяком опытном познании, составляя как бы одну лишь форму связи, предполагает так же мало размышления и понимания, как и отыскивание в каком-нибудь языке правил действительного употребления слов вообще и, следовательно, собирание элементов грамматики (оба изыскания действительно очень близки между собой), будучи, однако, не в состоянии указать причину, почему каждый язык имеет именно это, а не другое формальное качество и, еще менее, почему имеется именно столько — не больше и не меньше — такого рода формальных определений языка.

Аристотель собрал десять таких чистых первоначальных понятий под именем категорий * (их называют также предикаментами) [28]. Потом ему пришлось добавить к ним еще пять постпредикаментов **, которые, впрочем, отчасти уже заключались в категориях (например, prius, simul, motus). Но этот конгломерат (Rhapsodie)

---

* 1) Substantia, 2) Qualitas, 3) Quantitas, 4) Relatio, 5) Actio, 6) Passio, 7) Quando, 8) Ubi, 9) Situs, 10) Habitus.
** Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere.

мог иметь скорее значение указания для будущего исследователя, чем значение идеи, разработанной согласно правилам; поэтому с дальнейшим развитием философии он был отвергнут как совершенно бесполезный.

При исследовании чистых (не содержащих ничего эмпирического) элементов человеческого познания мне прежде всего удалось после долгого размышления с достоверностью отличить и отделить чистые первоначальные понятия чувственности (пространство и время) [29] от понятий рассудка. Этим из Аристотелева списка были исключены категории 7, 8 и 9-я. Остальные не могли мне быть полезны из-за отсутствия принципа, по которому можно было бы полностью измерить рассудок и с полнотой и точностью определить все его функции, откуда проистекают его чистые понятия.

А чтобы найти такой принцип, я стал искать такое рассудочное действие, которое содержит все прочие и отличается только разными видоизменениями или моментами в приведении многообразного [содержания] представлений к единству мышления вообще; и вот я нашел, что это действие рассудка состоит в составлении суждений. Здесь передо мной были уже готовые, хотя и не совсем свободные от недостатков, труды логиков, с помощью которых я и был в состоянии представить полную таблицу чистых рассудочных функций, неопределенных, однако, в отношении какого-либо объекта. Наконец, я соотнес эти функции суждения с объектами вообще или, вернее, с условием для определения объективной значимости суждений; так появились чистые рассудочные понятия, относительно которых я мог не сомневаться, что именно только они и только в таком количестве могут составлять все наше познание вещей из чистого рассудка. Я назвал их, естественно, старым именем *категорий*, оставив за собой право — коль скоро должна была быть создана система трансцендентальной философии, ради которой я имел теперь дело только с критикой самого разума,— полностью присоединить под названием *предикабилий* все понятия, выводимые из них путем соединения их или друг с другом, или с чистой формой явления (пространством и време-

нем), или с их материей, поскольку она еще не определена эмпирически (предмет ощущения вообще).

Но главное в этой системе категорий, чем она отличается от того старого, лишенного всякого принципа конгломерата и почему она одна и заслуживает быть отнесенной к философии, состоит в том, что посредством нее можно было точно определить истинное значение чистых рассудочных понятий и условие их применения. Действительно, оказалось, что сами по себе эти понятия суть только логические функции и, как таковые, не составляют ни малейшего понятия об объекте самом по себе, а нуждаются в чувственном созерцании как в своей основе; и в таком случае они служат только для того, чтобы определять в отношении всех функций суждения эмпирические положения, вообще-то неопределенные и безразличные к ним, сообщать им тем самым общезначимость и посредством них делать возможными *суждения опыта* вообще.

Такое понимание природы категорий, ограничивающее их одним лишь применением в опыте, не приходило в голову ни первосоздателю их, ни кому-либо другому после него; но без этого понимания (полностью зависящего от их выведения, или дедукции) категории совершенно бесполезны и представляют собой только убогий список названий без объяснения и правил их применения. Если бы что-нибудь подобное пришло на ум древним, то, без сомнения, вся наука о чистом познании из разума, под именем метафизики погубившая в течение веков не один ясный ум, дошла бы до нас в совершенно ином виде и просветила бы человеческий рассудок, вместо того чтобы, как это было в действительности, истощать его туманными и бесплодными умствованиями и сделать негодным для подлинной науки.

Эта система категорий делает, с другой стороны, систематическим само изучение каждого предмета чистого разума и служит достоверным наставлением или путеводной нитью, указывающей, как и через какие пункты необходимо проводить полное метафизическое исследование; эта система исчерпывает все моменты рассудка, под которые должно быть подведено всякое

другое понятие. Так получилась и таблица основоположений, в полноте которой можно быть уверенным только благодаря системе категорий; и даже при классификации понятий, выходящих за пределы физиологического применения рассудка (см. «Критику чистого разума», стр. 344, а также стр. 415 [30]), может служить все та же путеводная нить, которая образует замкнутый круг, так как необходимо проводить ее всегда через одни и те же постоянные пункты, a priori определенные в человеческом рассудке; этот круг не оставляет никакого сомнения в том, что предмет чистого понятия рассудка или разума, если только он рассматривается философски и согласно априорным основоположениям, может быть познан таким образом полностью. Более того, я не мог не использовать эти направляющие воззрения (Leitung) для одной из отвлеченнейших онтологических классификаций, а именно для многообразного различения понятий *нечто* и *ничто*, и в соответствии с этим я составил сообразную с правилами и необходимую таблицу* (см. «Критику чистого разума», стр. 292 [31]).

* Относительно предложенной таблицы категорий можно сделать много дельных замечаний, например: 1) что третья категория вытекает из первой и второй, связанных в одно понятие; 2) что в категориях величины и качества имеет место только продвижение от единства к целокупности или от нечто к ничто (для этого категории качества должны быть расположены так: реальность, ограничение, полное отрицание) без correlata или opposita [32], которые зато содержатся в категориях отношения и модальности; 3) что как в *логическом* категорические суждения лежат в основе всех других, так и категория субстанции лежит в основе всех понятий о действительных вещах; 4) что как модальность в суждении не составляет особого предиката, так и модальные понятия не прибавляют никакого определения к вещам и т. д.; все такие размышления имеют большую пользу. Если, кроме того, перечислить все *предикабилии* [33], которые можно в достаточно полном виде найти во всякой хорошей онтологии (например, Баумгартена [34]), и подвести их под категории по классам, обязательно присовокупив возможно полное расчленение всех этих понятий, то возникнет чисто аналитическая часть метафизики, не содержащая еще ни одного синтетического положения; она могла бы предшествовать второй (синтетической) части и была бы не только полезна своей определенностью и полнотой, но в силу своей систематичности имела бы еще и некую красоту.

Эта же система, как и всякая истинная система, основанная на всеобщем принципе, приносит в высшей степени важную пользу еще тем, что она исключает все чужеродные понятия, которые могли бы прокрасться между чистыми понятиями рассудка, и определяет каждому познанию его место. Те понятия, которые я под названием *рефлективных понятий* также объединил в таблицу, руководствуясь таблицей категорий, совершенно произвольно и неправомерно смешиваются в онтологии с чистыми рассудочными понятиями, хотя эти последние суть понятия связи и тем самым понятия самого объекта, а те служат лишь для сравнения уже данных понятий и потому имеют совершенно иную природу и применение; своей правильной классификацией («Критика», стр. 260 [35]) я их выделяю из этой смеси. Но еще очевиднее будет польза отдельной таблицы категорий, если мы теперь отделим от тех рассудочных понятий таблицу трансцендентальных понятий разума, имеющих совершенно иную природу и совершенно другое происхождение (а потому должны иметь и другую форму); это столь необходимое разграничение не было, однако, проведено ни в одной системе метафизики, где эти идеи разума переплетались без разбора с рассудочными понятиями, как если бы они были членами одной семьи; при отсутствии особой системы категорий никак нельзя было избежать такого смешения.

ГЛАВНОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВОПРОСА
ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

КАК ВОЗМОЖНА МЕТАФИЗИКА ВООБЩЕ?

§ 40

Чистая математика и чистое естествознание *для своей собственной надежности* и достоверности не нуждались бы в такой дедукции, которую мы до сих пор провели относительно них, так как первая опирается на свою собственную очевидность, а второе хотя и проистекает из чистых источников рассудка, тем не менее

опирается на опыт и его постоянное подтверждение (от этого свидетельства оно не может совершенно отказаться, потому что при всей своей достоверности оно в качестве философии никогда не может сравниться с математикой). Итак, обе науки нуждались в упомянутом исследовании не для себя, а для другой науки, именно для метафизики.

Метафизика кроме понятий о природе, всегда находящих свое применение в опыте, имеет еще дело с чистыми понятиями разума, которые никогда не даются ни в каком возможном опыте, стало быть, с понятиями, объективная реальность которых (что они не просто выдумки) не может быть подтверждена опытом, и с утверждениями, истину или ложность которых нельзя обнаружить никаким опытом; и к тому же именно эта часть метафизики составляет главную цель, для которой все остальное есть лишь средство, и, следовательно, эта наука нуждается в нашей дедукции *для себя самой*. Итак, предложенный нами теперь третий вопрос касается как бы ядра и сущности метафизики, а именно занятия разума исключительно самим собой и знакомства с объектами, приобретаемого якобы непосредственно от размышления над своими собственными понятиями, не нуждаясь для этого в посредстве опыта и вообще не будучи в состоянии достигнуть такого познания из опыта *.

Разум никогда не удовлетворит себя, если не решит этого вопроса. Применение в опыте, которым разум ограничивает чистый рассудок, не выполняет всего назначения разума. Каждый отдельный опыт есть только часть всей сферы опыта, но само *абсолютное целое всего возможного опыта* не есть опыт и тем не менее составляет проблему для разума, для одного лишь пред-

* Если можно сказать, что та или иная наука действительна, по крайней мере в идее всех людей, коль скоро установлено, что задачи, к ней ведущие, предложены каждому природой человеческого разума и потому всегда неизбежны многие, хотя и ошибочные, попытки их [решения],— то дóлжно также сказать, что и метафизика *субъективно* (и притом необходимым образом) действительна, и в таком случае мы вправе спросить: как она *(объективно)* возможна?

ставления о которой разуму требуются совершенно иные понятия, чем те чистые рассудочные понятия, применение которых только имманентно, т. е. направлено на опыт, поскольку он может быть дан; понятия же разума имеют в виду полноту, т. е. собирательное единство всего возможного опыта; тем самым они выходят за пределы всякого данного опыта и становятся *трансцендентными*.

Таким образом, как рассудок нуждается для опыта в категориях, так разум содержит в себе основание для идей, а под идеями я разумею необходимые понятия, предмет которых тем не менее не *может* быть дан ни в каком опыте. Идеи так же лежат в природе разума, как категории — в природе рассудка, и если эти идеи приводят к видимости, могущей легко ввести в заблуждение, то эта видимость неизбежна, хотя и можно остеречься от того, «чтобы она не сбила с пути».

Так как всякая видимость состоит в том, что субъективное основание суждения принимается за объективное, то самопознание чистого разума в его трансцендентном (запредельном) применении будет единственной гарантией от тех заблуждений, в которые впадает разум, когда он неверно понимает свое назначение и трансцендентным образом переносит на объект сам по себе то, что касается лишь его собственного субъекта и руководства им во всяком имманентном применении.

§ 41

Различение *идей*, т. е. чистых понятий разума, и категорий, или чистых рассудочных понятий, как познаний совершенно разного рода, происхождения и применения столь важно для основания науки, которая должна содержать систему всех этих априорных познаний, что без такого разграничения метафизика просто невозможна или — самое большее — представляет собой необоснованную, беспорядочную попытку соорудить карточный домик без знания материалов, которые употребляешь, и без знания их пригодности для той или иной цели. Если бы «Критика чистого разума»

добилась лишь одного — прежде всего выявила бы это различие, то уже этим она сделала бы больше для разъяснения нашего понятия и для направления исследования в области метафизики, чем все те тщетные попытки разрешить трансцендентные задачи чистого разума, которые с давних пор предпринимали, не думая о том, что находятся не в сфере рассудка, а в совершенно иной сфере, и потому смешивали рассудочные понятия с понятиями разума, как если бы они были однородными.

§ 42

Все чистые рассудочные познания имеют в себе то [общее], что их понятия могут быть даны в опыте и их основоположения подтверждены опытом; трансцендентные же познания из разума, что касается его *идей*, никогда не могут быть даны в опыте, и их положения никогда не могут быть ни подтверждены, ни опровергнуты опытом; возможная здесь ошибка может быть поэтому обнаружена только самим чистым разумом; но это очень трудно, потому что именно этот разум посредством своих идей становится естественным образом диалектическим и эту неизбежную видимость можно держать в границах не объективными и догматическими исследованиями вещей, а только субъективными исследованиями самого разума как источника идей.

§ 43

Я всегда обращал в «Критике» всего больше внимания на то, чтобы не только точно различить все виды познания, но и вывести все принадлежащие к каждому виду понятия из их общего источника, с тем чтобы я не только мог с достоверностью определить применение понятий, зная, откуда они происходят, но и имел неоценимое преимущество, о котором еще никогда не подозревали,— a priori, стало быть на основании принципов, познавать совершенную полноту в перечислении, классификации и спецификации понятий. А без этого в метафизике все есть не более как конгломерат,

в котором никогда не знаешь, достаточно ли того, что уже имеешь, или чего-то недостает и чего именно. Правда, это преимущество можно иметь только в чистой философии, но оно и составляет ее суть.

Так как я нашел источник категорий в четырех логических функциях всех суждений рассудка, то было совершенно естественно искать источник идей в трех функциях умозаключений; в самом деле, раз такие чистые понятия разума (трансцендентальные идеи) даны, то, если не считать их врожденными, они могут оказаться лишь в том самом действии разума, которое, поскольку оно касается только формы, составляет логический элемент умозаключений, а поскольку оно представляет рассудочные суждения a priori определенными в отношении той или другой формы, составляет трансцендентальные понятия чистого разума.

Формальное различие между умозаключениями делает необходимым их деление на категорические, гипотетические и разделительные. Таким образом, основанные на этом понятия разума содержат, во-первых, идею суммарного (vollständigen) субъекта (субстанциальное), во-вторых, идею полного ряда условий, в-третьих, определение всех понятий в идее полной совокупности возможного *. Первая идея была психологической, вторая — космологической, третья — теологической; и так как все три приводят к диалектике, но каждая на свой лад, то на этом основывается деление всей диалектики чистого разума на паралогизм, антиномию и, наконец, идеал разума. Это выведение дает полную уверен-

* В разделительном суждении мы рассматриваем *всю возможность* относительно того или иного понятия как разделенную. Онтологический принцип полного определения вещи вообще (из всех возможных противоположных предикатов каждой вещи присущ один), составляющий также принцип всех разделительных суждений, полагает в основу совокупность всей возможности, и в этой совокупности возможность каждой вещи вообще рассматривается как определимая. Это служит некоторым пояснением нашего положения о том, что действие разума в разделительных умозаключениях тождественно по форме с действием, благодаря которому оно осуществляет идею совокупности всей реальности, содержащей в себе положительный [элемент] всех противоположных друг другу предикатов.

ность в том, что все притязания чистого разума представлены здесь целиком, без единого исключения, так как благодаря этому полностью определена мера самой способности разума, из которой проистекают эти его притязания.

§ 44

Здесь вообще удивительно еще и то, что идеи разума не приносят в отличие от категорий никакой пользы в применении рассудка к опыту, они ему совершенно не нужны, более того, они противоречат максимам познания природы из разума и препятствуют им, хотя они и необходимы для другой цели, которую еще следует определить. Простая ли субстанция душа или нет,— это совершенно безразлично для объяснения душевных явлений, ведь никаким опытом мы не можем растолковать понятие о простом существе чувственно, стало быть in concreto, и потому это понятие ровно ничего не содержит для желаемого понимания причины явлений и не может служить принципом объяснения того, что дается внутренним или внешним опытом. Так же мало полезны космологические идеи о начале мира или его вечности (a parte ante[36]) для объяснения какого-нибудь события в самом мире. Наконец, согласно правильной максиме натурфилософии, мы должны избегать всякого объяснения устроения природы волею некоей высшей сущности, так как это будет уже не натурфилософия, а признание в том, что с ней у нас ничего не получается. Таким образом, эти идеи предназначены для совершенно другого применения, чем те категории, единственно благодаря которым, а также благодаря построенным на них основоположениям возможен сам опыт. Между тем наша тщательная аналитика рассудка была бы совершенно излишней, если бы нашей целью было одно лишь познание природы так, как оно может быть дано в опыте; ведь разум и в математике, и в естествознании верно и хорошо делает свое дело и без всякой такой тонкой дедукции; таким образом, наша критика рассудка объединяется с идеями чистого разума для такой цели, которая лежит за пределами примене-

ния рассудка в опыте, а такое применение рассудка, как мы говорили выше, в этом отношении совершенно невозможно и лишено всякого предмета или значения. Однако между тем, что́ относится к природе разума, и тем, что́ относится к природе рассудка, должно быть согласие: первая должна способствовать совершенству второй и никак не может сбить ее с толку.

Этот вопрос решается следующим образом: своими идеями чистый разум не имеет целью особые предметы, которые находились бы за пределами опыта, он требует лишь полноты применения рассудка в контексте опыта. Но эта полнота может быть лишь полнотой принципов, а не созерцаний и предметов. Тем не менее, для того чтобы иметь определенное представление об этой полноте, разум мыслит себе ее как познание объекта, совершенно определенное в отношении правил рассудка; но объект этот есть лишь идея, служащая для того, чтобы как можно больше приблизить рассудочное познание к полноте, выраженной в идее.

§ 45. Предварительное замечание о диалектике чистого разума

Мы показали выше (§ 33, 34), что отсутствие в категориях всякой примеси чувственных определений может побуждать разум распространить их применение целиком за пределы опыта на вещи сами по себе, несмотря на то что эти категории, как чисто логические функции, хотя и могут представлять вещь вообще, но не могут сами по себе дать какое-либо определенное понятие о вещи, так как они сами не находят никакого созерцания, которое могло бы сообщить им in concreto значение и смысл [37]. Подобного рода гиперболические объекты суть так называемые *ноумены*, или чистые умопостигаемые (вернее, мысленные) сущности, как, например, *субстанция*, мыслимая *без постоянства* во времени, или *причина*, действующая *не во времени*, и т. д.; в самом деле, им приписывают такие предикаты, которые служат лишь для того, чтобы сделать возможной закономерность опыта, а между тем все условия созерцания, при которых только и возможен опыт, от них

отнимают, вследствие чего эти понятия опять-таки теряют всякое значение.

Но нет никакой опасности, что рассудок сам собой, без принуждения со стороны чуждых ему законов, выйдет столь резво за свои пределы в область чисто мысленных сущностей. Но когда разум, который не может быть полностью удовлетворен все еще обусловленным применением рассудочных правил в опыте, требует завершения этой цепи условий, тогда рассудок вынуждают выйти из своей сферы, чтобы, с одной стороны, представлять предметы опыта в столь далеко простирающемся ряду, что никакой опыт не может его охватить, а с другой стороны (для завершения ряда), даже искать целиком вне опыта *ноумены*, к которым разум мог бы прикрепить эту цепь и, став наконец независимым благодаря этому от условий опыта, все же мог бы достигнуть полной устойчивости (Haltung). Таковы трансцендентальные идеи. Если они даже стремятся, согласно с истинным, но скрытым естественным назначением нашего разума, не к запредельным понятиям, а лишь к неограниченному расширению применения в опыте, тем не менее из-за неизбежной иллюзии они выманивают у рассудка *трансцендентное* применение, которое хотя и обманчиво, но может быть ограничено не намерением оставаться в пределах опыта, а только научным исследованием, и то с большим трудом.

§ 46. I. Психологические идеи

(«Критика чистого разума», стр. 341 и сл. [38])

Давно уже заметили, что во всех субстанциях нам неизвестен подлинный субъект, а именно то, что остается после устранения всех акциденций (как предикатов), стало быть, неизвестно само *субстанциальное*, и не раз жаловались на такую ограниченность нашего понимания. Но здесь нужно отметить, что человеческий рассудок следует порицать не за то, что он не знает субстанциального в вещах, т. е. не может для самого себя определить его, а, скорее, за то, что он требует такого определенного познания его, как познание данного предмета, тогда как это есть только идея. Чистый

разум требует, чтобы мы искали для каждого предиката вещи принадлежащий ему субъект, а для этого субъекта, который в свою очередь необходимо есть только предикат,— его субъект и так далее до бесконечности (или в пределах нашей досягаемости). Но отсюда следует, что мы не должны считать то, что нами достигнуто, субъектом в последней инстанции и что наш рассудок не может мыслить себе само субстанциальное, как бы глубоко он ни проникал и хотя бы ему была раскрыта вся природа; потому что особая природа нашего рассудка состоит в том, что он мыслит все дискурсивно, т. е. посредством понятий, стало быть, посредством одних лишь предикатов, для чего, следовательно, абсолютный субъект всегда должен отсутствовать. Поэтому все реальные свойства, по которым мы познаем тела, суть только акциденции, даже непроницаемость, которую необходимо представлять себе только как действие силы неизвестного нам субъекта.

Но нам кажется, будто в сознании нас самих (в мыслящем субъекте) мы имеем это субстанциальное, и притом в непосредственном созерцании, так как все предикаты внутреннего чувства относятся к *Я* как субъекту, который можно мыслить только как предикат другого субъекта. Поэтому кажется не только то, что полнота в отношении данных понятий как предикатов к субъекту есть идея, но и то, что предмет, а именно сам *абсолютный субъект*, дан здесь в опыте. Но эта надежда рушится. Ведь *Я* есть вовсе не понятие*, а только обозначение предмета внутреннего чувства, поскольку мы уже далее не познаем его никаким предикатом; стало быть, хотя само по себе оно и не может быть предикатом другой вещи, но точно так же не может оно быть и определенным понятием абсолютного субъекта, а может быть, как во всех других случаях,

---

* Если бы представление апперцепции — *Я* — было понятием, которым что-то мыслилось бы, то оно могло бы служить также и предикатом других вещей или же содержать в себе такие предикаты. На деле же оно есть не что иное, как чувство наличного существования без всякого понятия и лишь представление о том, с чем имеет отношение всякое мышление (relatione accidentis).

только отношением внутренних явлений к их неизвестному субъекту. Тем не менее эта идея (которая, будучи регулятивным принципом, служит для того, чтобы совершенно уничтожить всякие материалистические объяснения внутренних явлений нашей души) из-за вполне естественного недоразумения приводит к весьма правдоподобному аргументу, дабы из этого мнимого познания субстанциального нашей мыслящей сущности заключать о ее природе, поскольку знание о последней находится целиком за пределами всей совокупности опыта.

§ 47

Это мыслящее *Я* (душу) можно, пожалуй, называть субстанцией как субъект мышления в последней инстанции, который уже не может быть представлен как предикат другой вещи; но понятие это остается совершенно пустым и без всяких последствий, если нельзя доказать его постоянность как то, что делает плодотворным в опыте понятие субстанций.

Но постоянность никогда нельзя доказать из понятия субстанции как вещи самой по себе, ее можно доказать только для опыта. Это в достаточной мере доказано в первой аналогии опыта («Критика чистого разума», стр. 182 [39]); кого же это доказательство не убедит, тот пусть сам попробует, исходя из понятия субъекта, который сам существует не как предикат другой вещи, доказать, что его существование безусловно постоянно и не может возникнуть или исчезнуть ни само собой, ни от какой-либо естественной причины. Такие априорные синтетические положения могут быть доказаны не сами по себе, а только по отношению к вещам как предметам возможного опыта.

§ 48

Итак, если мы намерены заключать от понятия души как субстанции к ее постоянности, то это может быть правильно для возможного опыта, а не для нее как вещи самой по себе и за пределами всякого возможного опыта. Но субъективное условие всякого нашего воз-

можного опыта есть жизнь; следовательно, можно заключить о постоянстве души лишь в жизни, так как смерть человека есть конец всякого опыта, а потому и конец души как предмета опыта, если только не будет доказано противное, в чем как раз и заключается вопрос. Таким образом, можно доказать постоянность души лишь при жизни человека (этого доказательства от нас, конечно, не потребуют), но не после его смерти (а это-то, собственно, нам и нужно), а именно на том общем основании, что понятие субстанции, поскольку оно должно рассматриваться как необходимо связанное с понятием постоянности, можно так рассматривать лишь исходя из основоположения возможного опыта и, следовательно, только для опыта *.

§ 49

Что нашим внешним восприятиям не только соответствует, но и должно соответствовать нечто действи-

* В самом деле, удивительно, что метафизики всегда пренебрегали основоположением о постоянности субстанций, не пытаясь доказать ее, без сомнения, потому, что с введением понятия субстанции для них совершенно исчезали всякие доказательства. Обыденный рассудок, вполне убежденный в том, что без этого предположения невозможно никакое соединение восприятий в опыте, восполнил этот пробел постулатом; ведь из самого опыта он никак не мог извлечь это основоположение отчасти потому, что опыт не может так далеко идти в исследовании материй (субстанций) при всех их изменениях и расчленениях, чтобы всегда находить вещество в неизменном количестве, отчасти же потому, что это основоположение содержит в себе *необходимость*, всегда составляющую признак априорного принципа. Метафизики смело применяли это основоположение к понятию души как *субстанции* и заключали о необходимом существовании ее после смерти человека (главным образом потому, что простота этой субстанции, выведенная из неделимости сознания, предохраняла ее от гибели через разложение). Если бы они нашли истинный источник этого основоположения, что потребовало бы исследований гораздо более глубоких, чем они когда-либо намерены были предпринять, то они увидали бы, что этот закон постоянности субстанции имеет место только для опыта и потому для вещей, лишь поскольку они должны познаваться и связываться с другими в опыте, но никогда не может быть применен к ним безотносительно к возможному опыту, стало быть, неприменим и к душе после смерти.

тельное вне нас,— это также нельзя доказать как связь вещей самих по себе, но может быть доказано для опыта. Это значит: можно вполне доказать, что нечто существует вне нас эмпирическим образом, стало быть, как явление в пространстве; ибо с другими предметами, не относящимися к возможному опыту, мы не имеем дела именно потому, что они не могут быть нам даны ни в каком опыте и, следовательно, для нас они ничто. Эмпирически вне меня находится то, что созерцается в пространстве; пространство же вместе со всеми содержащимися в нем явлениями принадлежит к представлениям, связь между которыми по законам опыта доказывает их объективную истинность точно так же, как связь между явлениями внутреннего чувства доказывает действительность моей души (как предмета внутреннего чувства); вот почему посредством внешнего опыта я сознаю действительность тел как внешних явлений в пространстве точно так же, как посредством внутреннего опыта я сознаю существование моей души во времени; ведь и душу свою как предмет внутреннего чувства я познаю лишь через явления, составляющие внутреннее состояние, а сущность сама по себе, лежащая в основе этих явлений, мне неизвестна. Картезианский идеализм отличает лишь внешний опыт от сновидения и закономерность как критерий истины первого — от беспорядочной и ложной видимости второго. Он в обоих предполагает пространство и время как условия существования предметов и спрашивает только, находятся ли действительно в пространстве те предметы внешних чувств, которые мы там помещаем во время бодрствования, так же как предмет внутреннего чувства — душа — действительно существует во времени, т. е. содержит ли опыт верные критерии для различения [действительности] от воображения. Здесь сомнение легко разрешается, и мы его всегда разрешаем в повседневной жизни тем, что исследуем связь между явлениями в пространстве и времени по общим законам опыта, и если представление о внешних вещах полностью соответствует этим законам, то мы не можем сомневаться, что оно составляет истинный опыт. Так как явления рассматриваются как явления только по

их связи в опыте, то материальный идеализм опровергается очень легко; что тела существуют вне нас (в пространстве),— это такой же достоверный опыт, как и то, что я сам существую согласно представлению внутреннего чувства (во времени). В самом деле, понятие *вне нас* означает только существование в пространстве. Но так как *Я* в положении *Я существую* означает не только предмет внутреннего созерцания (во времени), но и субъект сознания, точно так же как тело означает не только внешнее созерцание (в пространстве), но и лежащую в основе этого явления вещь самое по себе, то можно без колебания ответить отрицательно на вопрос, существуют ли тела (как явления внешнего чувства) *вне моих мыслей* как тела в природе; но точно так же отрицательно дóлжно ответить и на вопрос, существую ли я сам *как явление внутреннего чувства* (душа, согласно эмпирической психологии) вне моей способности представления во времени. Таким образом, все, будучи сведено к своему истинному значению, разрешается и делается достоверным. Формальный идеализм (иначе названный мною трансцендентальным) действительно опровергает материальный, или картезианский; ведь если пространство есть не что иное, как форма моей чувственности, то оно как представление во мне так же действительно, как я сам, и остается только вопрос об эмпирической истине явлений в пространстве. Если же это не так, а пространство и явления в нем суть нечто вне нас существующее, то все критерии опыта вне нашего восприятия никогда не могут доказать действительность этих предметов вне нас.

§ 50. II. Космологические идеи

(«Критика чистого разума», стр. 405 и сл. [40])

Этот продукт чистого разума в его трансцендентном применении представляет собой самое удивительное явление его и всего сильнее содействует тому, чтобы философия пробудилась от догматического сна и принялась за трудное дело критики самого разума.

Я потому называю эту идею космологической, что она всегда берет свой объект только в чувственно вос-

принимаемом мире и не нуждается ни в каком ином мире, кроме мира, предмет которого есть объект чувств, стало быть, постольку она имманентна и не трансцендентна, следовательно, пока еще не есть идея; напротив, мыслить себе душу как простую субстанцию — это уже значит мыслить себе такой предмет (простое), какой чувствам никак не может быть представлен. Но, несмотря на это, космологическая идея расширяет связь обусловленного с его условием (математическим или же динамическим) настолько, что опыт никогда ей не может соответствовать, и, таким образом, в этом отношении она все же есть идея, предмет которой никогда не может быть дан адекватно ни в каком опыте.

§ 51

Прежде всего польза системы категорий здесь столь очевидна и несомненна, что, если бы и не было многих других доказательств, одно это достаточно бы доказывало необходимость категорий в системе чистого разума. Такого рода трансцендентных идей не более чем четыре — столько же, сколько классов категорий; но в каждом классе они имеют в виду только абсолютную полноту ряда условий для данного обусловленного. В соответствии с этими космологическими идеями имеется только четыре вида диалектических утверждений чистого разума [41], каждому из которых, как диалектическому, противостоит противоречащее ему утверждение, исходящее из такого же мнимого основоположения чистого разума; и это противоречие нельзя предотвратить никаким метафизическим искусством тончайшего различения, оно заставляет философа обратиться к первоисточникам самого́ чистого разума. Эта антиномия, не выдуманная произвольно, а основанная в природе человеческого разума, стало быть, неизбежная и бесконечная, содержит следующие четыре тезиса с их антитезисами:

1

Тезис:

Мир имеет *начало* (границу) во времени и в пространстве.

Антитезис:

Мир во времени и в пространстве *бесконечен.*

2

Тезис:

Все в мире состоит из *простого.*

Антитезис:

Нет ничего простого, все *сложно*

3

Тезис:

В мире существуют *свободные* причины.

Антитезис:

Нет никакой свободы, все есть *природа.*

4

Тезис:

В ряду причин мира есть некая *необходимая* сущность.

Антитезис:

В этом ряду нет ничего необходимого, все в нем *случайно.*

§ 52a

Здесь мы видим удивительнейшее явление человеческого разума, не имеющее ничего подобного этому ни в каком другом применении разума. Когда мы, как это обычно случается, мыслим себе явления чувственно воспринимаемого мира как вещи сами по себе, когда мы считаем принципы их связи не значимыми только для опыта, а общезначимыми для вещей самих по себе, что, впрочем, столь обычно, а без нашей критики даже неизбежно,— то неожиданно обнаруживается противоречие, неустранимое обычным, догматическим путем, так как и тезис, и антитезис можно доказать одинаково ясными и неопровержимыми доказательствами — за правильность их всех я ручаюсь; и разум, таким образом, видит себя в разладе с самим собой — состояние, радующее скептика, критического же философа повергающее в раздумье и беспокойство.

§ 52в

В метафизике можно нести всякий вздор, не опасаясь быть уличенным во лжи. Если только не противоречить самому себе — что вполне возможно в синтетических, хотя бы и всецело выдуманных, положениях,— то никогда не можешь быть опровергнут опытом во всех тех случаях, когда связываемые тобой понятия суть чистые идеи, которые никак не могут (по всему своему содержанию) быть даны в опыте. Как можно, в самом деле, решить на опыте: существует ли мир от вечности или же имеет начало? делима ли материя до бесконечности или же состоит из простых частей? Такие понятия не могут быть даны ни в каком, даже максимально возможном, опыте; стало быть, неправильность утвердительного или отрицательного положения не может быть обнаружена этим критерием.

Разум мог бы невольно открыть свою тайную диалектику, которую он ошибочно выдает за догматику, лишь в том единственно возможном случае, если бы он ссылался на утверждение, исходя из одного общепризнанного основоположения, а из другого столь же достоверного основоположения выводил бы с наибольшей логической правильностью прямо противоположное утверждение. И этот-то случай действительно имеет здесь место, и именно в отношении четырех естественных идей разума, откуда из общепризнанных основоположений с правильной последовательностью вытекает, с одной стороны, четыре утверждения, а с другой — столько же противоположных утверждений, чем и обнаруживается диалектическая видимость чистого разума в применении этих основоположений, которая иначе навсегда осталась бы скрытой [42].

Здесь, таким образом, мы имеем решительную попытку, которая необходимо должна нам обнаружить неправильность, скрытую в предположениях разума *.

---

* Я желаю поэтому, чтобы критический читатель занялся преимущественно этой антиномией, так как, по-видимому, сама природа создала ее, чтобы поколебать разум в его дерзких притязаниях и принудить к испытанию самого себя. Я готов ответить за каждое свое доказательство как тезиса, так и анти-

Два противоречащих друг другу положения могут быть оба ложны только тогда, когда понятие, лежащее в основе обоих, само себе противоречит; например, оба положения: *четырехугольная окружность кругла* и *четырехугольная окружность не кругла* — ложны. В самом деле, что касается первого, то ложно, что названная окружность кругла, так как она четырехугольная; но также ложно и то, что она не круглая, т. е. угольная, так как она есть окружность. Ведь логический признак невозможности понятия состоит именно в том, что если предположить его, то два противоречивых положения будут одинаково ложны, и, стало быть, поскольку третье между ними мыслить нельзя, посредством этого понятия не мыслится *ничего*.

§ 52c

Такого рода противоречивое понятие лежит в основе двух первых антиномий, которые я называю математическими, так как они занимаются добавлением или делением однородного; из этого я объясняю, каким образом у обеих тезис и антитезис одинаково ложны.

Когда я говорю о предметах во времени и пространстве, то я говорю не о вещах самих по себе, о которых я ничего не знаю, а о вещах в явлении, т. е. об опыте как особом виде познания объектов, единственно доступном человеку. Чтó я мыслю в пространстве или во времени,— о том я не могу сказать, что оно само по себе, без этих моих мыслей, существует в пространстве и времени; ведь тогда я буду себе противоречить, так как пространство и время со всеми явлениями в них — это не есть нечто существующее само по себе и вне моих представлений, они сами лишь способы представления, и утверждение, что способ представления существует и вне нашего представления, явно противоречиво. Предметы чувств, таким образом, существуют лишь в опыте; приписывать же им собственное, самостоятельное суще-

тезиса и таким образом берусь доказать достоверность неизбежной антиномии разума. Если это странное явление побудит читателя к рассмотрению лежащего в основе предположения, то ему придется глубже исследовать вместе со мной первое основание всякого познания чистого разума.

ствование помимо опыта и до него — значит представлять себе, что опыт действителен и без опыта или до него.

Если я теперь спрашиваю о величине мира по пространству и времени, то для всех моих понятий так же невозможно признать мир бесконечным, как и конечным. Ведь ни то ни другое не может содержаться в опыте, так как опыт невозможен ни относительно *бесконечного* пространства или бесконечного протекшего времени, ни относительно *ограниченности* мира пустым пространством или предшествующим пустым временем; это все лишь идеи. Таким образом, величина мира, определенная так или иначе, должна была бы заключаться в нем самом независимо от всякого опыта. Но это противоречит понятию чувственно воспринимаемого мира, который есть лишь совокупность являющегося, существование и связь которого имеют место только в представлении, а именно в опыте, ибо само оно есть не вещь в себе, а лишь способ представления. Отсюда следует, что так как понятие самостоятельно существующего чувственно воспринимаемого мира противоречит самому себе, то решение вопроса о величине этого мира всегда будет ложным, как бы ни пытались ответить на него — утвердительно или отрицательно.

То же самое относится и ко второй антиномии, касающейся деления явлений. В самом деле, явления суть лишь представления и части существуют только в представлении о них, стало быть, в делении, т. е. в возможном опыте, в котором они даются, и деление не может идти дальше этого опыта. Принимать, что явление, например явление тела, содержит само по себе до всякого опыта все части, до которых только может дойти возможный опыт,— значит придавать явлению, могущему существовать только в опыте, также и собственное, предшествующее опыту существование или утверждать, что представления существуют до того, как они имеются в способности представления, что противоречит самому себе, а стало быть, нелепо также всякое разрешение этой ложно понятой задачи, утверждают ли при этом, что тела сами по себе состоят из бесконечно многих частей или же из конечного числа простых частей.

§ 53

В первом классе антиномии (математическом) ложность предпосылки состояла в том, что противоречащее себе (а именно явление как вещь сама по себе) представлялось соединимым в одном понятии. Что касается второго, а именно динамического класса антиномии, то ложность предпосылки состоит здесь в том, что соединимое представляется противоречащим, следовательно, в первом случае оба противоположных друг другу утверждения ложны, а здесь, наоборот, утверждения, противопоставленные друг другу только по недоразумению, могут быть оба истинны.

Именно математическая связь необходимо предполагает однородность связываемого (в понятии величины), динамическая же нисколько этого не требует. Когда дело идет о величине протяженного, то все части должны быть однородны между собой и с целым; в связи же причины и действия хотя и бывает однородность, но она не необходима; ведь понятие причинности (где посредством одного полагается нечто другое, совершенно от него отличное) по крайней мере не требует ее.

Если принять предметы чувственно воспринимаемого мира за вещи сами по себе и приведенные выше законы природы — за законы вещей самих по себе, то противоречие будет неизбежно. Точно так же если представлять субъект свободы подобно прочим предметам лишь как явление, то также нельзя избежать противоречия; ведь в таком случае одновременно утверждали бы и отрицали одно и то же относительно одинакового предмета в одном и том же значении. Если же относить естественную необходимость только к явлениям, а свободу — только к вещам самим по себе, то можно без всякого противоречия признать оба этих вида причинности, как бы ни было трудно или невозможно понять свободную причинность.

В явлении каждое действие есть событие, или нечто происходящее во времени; ему должно предшествовать, согласно всеобщему закону природы, определение каузальности его причины (то или иное ее состояние), за которым действие следует по постоянному закону.

Но это определение причины к действованию (Causalität) должно быть также чем-то случающимся, или *происходящим;* причина должна *начать действовать,* иначе между ней и действием немыслима была бы никакая временна́я последовательность; действие существовало бы всегда, как и каузальность причины. Итак, среди явлений *определение* причины *к действию* также должно возникать, т. е., так же как и ее действие, быть событием, которое опять-таки должно иметь свою причину, и т. д.; следовательно, естественная необходимость должна быть условием, в соответствии с которым определяются действующие причины. Если же считать свободу свойством некоторых причин явлений, то по отношению к явлениям как событиям она должна быть способностью начинать их *сама собой* (sponte), т. е. так, чтобы каузальность причины сама не нуждалась в начале и, следовательно, в другом основании, определяющем это начало. Но тогда *причина* по своей каузальности не должна подчиняться временны́м определениям своего состояния, т. е. не должна быть *явлением,* т. е. должна быть признана вещью самой по себе, а одни только действия — *явлениями* *. Если такое влияние

* Идея свободы имеет место единственно в отношении *интеллектуального* как причины к *явлению* как действию. Поэтому мы не можем признать за материей свободу в отношении ее непрерывного действия, которым она наполняет пространство, хотя это действие происходит по внутреннему принципу. Точно так же никакое понятие свободы мы не можем рассматривать как соответствующее сущностям чистого рассудка [43], например богу, поскольку его действие имманентно. Ведь его действие хотя и независимо от внешних определяющих причин, тем не менее определяется в его вечном разуме, стало быть, божественной *природой.* Только когда некоторой деятельностью *что-то начинается,* стало быть, когда действие должно находиться во временно́м ряду, следовательно, в чувственно воспринимаемом мире (например, начало мира),— только тогда возникает вопрос, должна ли начаться сама каузальность причины или же причина может начать действие без того, чтобы начиналась сама ее каузальность. В первом случае понятие этой каузальности есть понятие естественной необходимости, во втором — понятие свободы. Отсюда читатель увидит, что, объясняя свободу как способность начинать событие спонтанно, я прямо пришел к тому понятию, которое составляет проблему метафизики.

умопостигаемых сущностей на явления можно мыслить без противоречия, то хотя всякой связи причины и действия в чувственно воспринимаемом мире будет присуща естественная необходимость, однако, с другой стороны, за той причиной, которая сама не есть явление (хотя и лежит в основе явления), будет признана свобода. Таким образом, природа и свобода могут без противоречия быть приписаны одной и той же вещи, но в различном отношении: в одном случае — как явлению, в другом — как вещи самой по себе.

В нас есть способность, которая, с одной стороны, связана со своими субъективно определяющими основаниями, представляющими собой естественные причины ее действий, и постольку она есть способность существа, которое само принадлежит к явлениям; с другой стороны, эта способность соотносится и с объективными основаниями (которые суть лишь идеи), поскольку они ее могут определять; и эта связь выражается через *долженствование.* Способность эта называется *разумом,* и, поскольку мы рассматриваем существо (человека) исключительно с точки зрения этого объективно определяемого разума, его нельзя рассматривать как чувственно воспринимаемое существо: указанное свойство есть свойство вещи самой по себе, возможность которого мы никак не можем понять, т. е. каким образом *должное,* которое еще никогда не случалось, может определять его деятельность и быть причиной поступков, действие которой есть явление в чувственно воспринимаемом мире. Между тем причинность разума в отношении действий в чувственно воспринимаемом мире была бы свободой, поскольку *объективные основания,* которые сами суть идеи, признаются определяющими в отношении разума. В самом деле, действие его зависело бы в таком случае не от субъективных и, стало быть, временных условий и, следовательно, не от закона природы, служащего для их определения, так как основания разума вообще дают действиям правила из принципов без влияния обстоятельств времени или места.

Все, что здесь приводится, имеет лишь значение поясняющего примера и не относится необходимо к нашему вопросу, который следует решить, исходя из

одних только понятий независимо от свойств, обнаруживаемых нами в действительном мире.

Я могу сказать без противоречия: все поступки разумных существ, поскольку они явления (находятся в каком-то опыте), подчинены естественной необходимости; но по отношению к разумному субъекту и его способности действовать согласно одному только разуму эти же поступки свободны. В самом деле, что требуется для естественной необходимости? Только то, чтобы каждое событие в чувственно воспринимаемом мире определялось постоянными законами, стало быть, имело отношение к какой-то причине в явлении, причем лежащая в основе вещь сама по себе и ее каузальность остаются неизвестными. Но я говорю: *закон природы остается,* все равно, есть ли разумное существо причина действий в чувственно воспринимаемом мире, [проистекающих] из разума, стало быть через свободу, или же действия не определяются разумными основаниями. Ведь в первом случае поступок совершается согласно максимам, действие которых в явлении всегда сообразуется с постоянными законами; во втором же случае, когда поступок совершается не по принципам разума, он подчинен эмпирическим законам чувственности,— и в обоих случаях действия связаны между собой согласно постоянным законам, а ведь большего мы и не требуем от естественной необходимости, да большего в ней и не знаем. Но в первом случае разум есть причина этих законов природы и, следовательно, свободен, во втором же случае действия происходят по одним лишь естественным законам чувственности, потому что разум не оказывает на них никакого влияния; но сам разум в силу этого вовсе не определяется чувственностью (что невозможно), а потому и в этом случае свободен. Итак, свобода не препятствует закону явлений природы, равно как и этот закон не нарушает свободы практического применения разума, которое связано с вещами самими по себе как определяющими основаниями.

Этим, стало быть, сохраняется практическая свобода, а именно та, в которой разум обладает каузальностью согласно объективно определяющим основаниям, при этом не наносится никакого ущерба естественной необ-

ходимости тех же действий как явлений. Это же может служить для пояснения того, что мы говорили о трансцендентальной свободе и ее совместимости с естественной необходимостью (в одном и том же субъекте, но не в одном и том же отношении). В самом деле, что касается трансцендентальной свободы, то когда то или иное существо действует по объективным причинам, то каждое начало его поступка всегда есть первое начало в отношении этих определяющих оснований, хотя этот же поступок в ряду явлений есть лишь *подчиненное начало,* которому должно предшествовать то или другое состояние причины, определяющее этот поступок и само также определяемое предшествующим состоянием; так что, не вступая в противоречие с законами природы, можно в разумных существах или вообще в существах, поскольку их причинность определяется в них как в вещах самих по себе, мыслить некоторую способность начинать само собой ряд состояний. Ведь отношение поступка к объективным основаниям разума не есть временнóе отношение; здесь то, что определяет причинность, не предшествует по времени поступку, потому что такие определяющие основания представляют не отношение предметов к чувствам, стало быть, к причинам в явлении, а определяющие причины как вещи сами по себе, не подчиненные условиям времени. Таким образом, в отношении причинности разума можно поступок рассматривать как первое начало, а в отношении [всего] ряда явлений — также как подчиненное лишь начало, и без противоречия — в первом отношении как свободный, во втором же (где поступок лишь явление) как подчиненный естественной необходимости.

Что касается *четвертой* антиномии, то она разрешается таким же образом, как и противоречие разума с самим собой в третьей. В самом деле, если *причину в явлении* отличают от *причины явлений,* лишь поскольку ее можно мыслить как *вещь самое по себе,*— то оба положения могут быть равно допущены; а именно, с одной стороны, что для чувственно воспринимаемого мира вообще нет никакой причины (по аналогичным законам причинности), существование которой

одних только понятий независимо от свойств, обнаруживаемых нами в действительном мире.

Я могу сказать без противоречия: все поступки разумных существ, поскольку они явления (находятся в каком-то опыте), подчинены естественной необходимости; но по отношению к разумному субъекту и его способности действовать согласно одному только разуму эти же поступки свободны. В самом деле, что требуется для естественной необходимости? Только то, чтобы каждое событие в чувственно воспринимаемом мире определялось постоянными законами, стало быть, имело отношение к какой-то причине в явлении, причем лежащая в основе вещь сама по себе и ее каузальность остаются неизвестными. Но я говорю: *закон природы остается,* все равно, есть ли разумное существо причина действий в чувственно воспринимаемом мире, [проистекающих] из разума, стало быть через свободу, или же действия не определяются разумными основаниями. Ведь в первом случае поступок совершается согласно максимам, действие которых в явлении всегда сообразуется с постоянными законами; во втором же случае, когда поступок совершается не по принципам разума, он подчинен эмпирическим законам чувственности,— и в обоих случаях действия связаны между собой согласно постоянным законам, а ведь большего мы и не требуем от естественной необходимости, да большего в ней и не знаем. Но в первом случае разум есть причина этих законов природы и, следовательно, свободен, во втором же случае действия происходят по одним лишь естественным законам чувственности, потому что разум не оказывает на них никакого влияния; но сам разум в силу этого вовсе не определяется чувственностью (что невозможно), а потому и в этом случае свободен. Итак, свобода не препятствует закону явлений природы, равно как и этот закон не нарушает свободы практического применения разума, которое связано с вещами самими по себе как определяющими основаниями.

Этим, стало быть, сохраняется практическая свобода, а именно та, в которой разум обладает каузальностью согласно объективно определяющим основаниям, при этом не наносится никакого ущерба естественной необ-

ходимости тех же действий как явлений. Это же может служить для пояснения того, что мы говорили о трансцендентальной свободе и ее совместимости с естественной необходимостью (в одном и том же субъекте, но не в одном и том же отношении). В самом деле, что касается трансцендентальной свободы, то когда то или иное существо действует по объективным причинам, то каждое начало его поступка всегда есть первое начало в отношении этих определяющих оснований, хотя этот же поступок в ряду явлений есть лишь *подчиненное начало,* которому должно предшествовать то или другое состояние причины, определяющее этот поступок и само также определяемое предшествующим состоянием; так что, не вступая в противоречие с законами природы, можно в разумных существах или вообще в существах, поскольку их причинность определяется в них как в вещах самих по себе, мыслить некоторую способность начинать само собой ряд состояний. Ведь отношение поступка к объективным основаниям разума не есть временно́е отношение; здесь то, что определяет причинность, не предшествует по времени поступку, потому что такие определяющие основания представляют не отношение предметов к чувствам, стало быть, к причинам в явлении, а определяющие причины как вещи сами по себе, не подчиненные условиям времени. Таким образом, в отношении причинности разума можно поступок рассматривать как первое начало, а в отношении [всего] ряда явлений — также как подчиненное лишь начало, и без противоречия — в первом отношении как свободный, во втором же (где поступок лишь явление) как подчиненный естественной необходимости.

Что касается *четвертой* антиномии, то она разрешается таким же образом, как и противоречие разума с самим собой в третьей. В самом деле, если *причину в явлении* отличают от *причины явлений,* лишь поскольку ее можно мыслить как *вещь самое по себе,*— то оба положения могут быть равно допущены; а именно, с одной стороны, что для чувственно воспринимаемого мира вообще нет никакой причины (по аналогичным законам причинности), существование которой

было бы безусловно необходимо, а с другой стороны, что этот мир тем не менее связан с некоторой необходимой сущностью как своей причиной (но другого рода и по другому закону); несовместимость этих двух положений основывается исключительно на следующей ошибке: то, что правильно для явлений, распространяют на вещи сами по себе и вообще смешивают эти два понятия.

§ 54

Такова постановка и решение всей антиномии, в которой запутывается разум, применяя свои принципы к чувственно воспринимаемому миру; уже одна ее постановка была бы большой заслугой для познания человеческого разума, хотя бы разрешение этого противоречия и не вполне еще удовлетворяло читателя, который должен здесь преодолеть естественную видимость, на которую ему в первый раз указывают как на иллюзию, тогда как он до сих пор всегда считал ее истиной. Действительно, один вывод отсюда неизбежен, а именно: так как совершенно невозможно выйти из этого противоречия разума с самим собой, пока принимаешь предметы чувственно воспринимаемого мира за вещи сами по себе, а не за то, что они есть на самом деле, т. е. за одни лишь явления, то читателю приходится снова предпринять дедукцию всего нашего априорного познания и проверить данную мной дедукцию его, чтобы прийти к какому-нибудь решению. А большего я теперь не требую; ведь если он при этом занятии достаточно глубоко вдумается в природу чистого разума, то ему станут привычными те понятия, единственно посредством которых можно разрешить противоречие разума, а без этого я не могу ожидать полного одобрения даже от самого внимательного читателя.

§ 55. III. Теологическая идея

(«Критика чистого разума», стр. 571 и сл. [44])

Третья трансцендентальная идея, дающая содержание (Stoff) для самого важного, но запредельного (если оно чисто спекулятивное) и потому диалектического

применения разума,— это идеал чистого разума. При психологической и космологической идее разум начинает с опыта и через подбор оснований стремится, где возможно, достигнуть абсолютной полноты их ряда; здесь же, напротив, разум совершенно оставляет опыт и от одних лишь понятий об абсолютной полноте вещи вообще, стало быть, от идеи наисовершеннейшей первосущности нисходит к определению возможности, стало быть, и действительности всех других вещей; вот почему идею, т. е. простое допущение сущности, которая мыслится хотя и не в ряде опыта, но тем не менее для опыта ради объяснения его связности, порядка и единства, здесь легче, чем в предыдущих случаях, отличить от рассудочного понятия. Поэтому здесь легко было показать диалектическую видимость, возникающую оттого, что мы принимаем субъективные условия нашего мышления за объективные условия самих вещей, а гипотезу, необходимую для удовлетворения нашего разума,— за догму; и мне не нужно здесь далее распространяться о притязаниях трансцендентальной теологии, так как сказанное об этом в «Критике» понятно, ясно и решает вопрос.

§ 56. Общее примечание к трансцендентальным идеям

Предметы, которые даются нам опытом, непонятны для нас во многих отношениях, и на многие вопросы, на которые наводит нас закон природы, если их довести до определенной глубины (но всегда сообразно с подобными законами), нельзя дать ответ, как, например, [на вопрос о том], почему вещества притягивают друг друга. Но когда мы совсем оставляем природу или же, прослеживая цепь ее связи, выходим за пределы всякого возможного опыта, стало быть, углубляемся в сферу чистых идей,— тогда мы не можем сказать, что предмет нам непонятен и что природа вещей предлагает нам неразрешимые задачи; ведь в этом случае мы имеем дело вовсе не с природой или вообще с данными объектами, а только с понятиями, имеющими свой источник исключительно в нашем разуме, и с чисто мысленными сущностями, относительно которых все задачи,

вытекающие из их понятия, должны быть разрешимы, так как разум может и должен во всяком случае давать себе полный отчет в своем собственном действовании *. Так как психологические, космологические и теологические идеи суть только чистые понятия разума, которые не могут быть даны ни в каком опыте, то вопросы о них, предлагаемые нам разумом, ставятся не предметами, а только максимами разума ради его собственного удовлетворения, и на все эти вопросы обязательно может быть дан надлежащий ответ, если показать, что они основоположения, служащие для того, чтобы довести применение нашего рассудка до полной ясности, завершенности и синтетического единства, а потому значимые только для опыта, но для опыта, взятого в *целом.* Хотя абсолютная совокупность (Ganze) опыта и невозможна, однако только идея совокупности познания по принципам может вообще доставить познанию особый вид единства, а именно единство системы, без которого наше познание есть лишь нечто фрагментарное и негодное для высшей цели (которая всегда есть лишь система всех целей); я разумею здесь не только практическую, но и высшую цель спекулятивного применения разума.

Трансцендентальные идеи выражают, таким образом, подлинное назначение разума, а именно как принципа систематического единства применения рассудка. Если же принимают это единство способа познания за

---

* Вот почему господин Платнер в своих «Афоризмах» (§ 728, 729) [45] остроумно замечает: «Если разум служит критерием, то невозможно никакое понятие, непонятное для человеческого разума.— Только в действительном может быть непонятное. Здесь непонятность возникает из-за несовершенства (Unzulänglichkeit) приобретенных идей», Поэтому только звучать будет парадоксально, а в действительности вовсе не будет странно, если сказать, что в природе нам многое непонятно (например, производящая способность), но когда мы поднимаемся еще выше и выходим за пределы природы, то опять все станет нам понятно, так как мы в этом случае совершенно оставляем *предметы,* которые могут быть нам даны, и занимаемся одними лишь идеями, обладая которыми мы можем хорошо понять закон, предписываемый разумом посредством этих идей рассудку для его применения в опыте, так как этот закон есть продукт самого разума.

единство познаваемого объекта, если это единство, которое, собственно, есть чисто *регулятивное*, считают *конститутивным* [46] и воображают, будто посредством этих идей можно расширить свое знание далеко за пределы всякого возможного опыта трансцендентным образом, тогда как оно служит только для того, чтобы довести опыт как можно ближе до завершенности в нем самом, т. е. не ограничивать его прогресс ничем не принадлежащим к опыту,— то это не более как ошибка в оценке собственного назначения нашего разума и его основоположений, это диалектика, которая, с одной стороны, запутывает применение разума в опыте, а с другой — приводит разум к разладу с самим собой.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Об определении границ чистого разума

§ 57

После того как мы выше привели самые ясные доказательства, было бы нелепо надеяться узнать о каком-нибудь предмете больше того, что принадлежит к возможному опыту его, или узнать о такой вещи, которая, по нашему мнению, не есть предмет возможного опыта; нелепо было бы претендовать на то, чтобы хоть сколько-нибудь определить такую вещь по ее свойству, какова она сама по себе; в самом деле, каким образом можем мы это определить, если время, пространство и все понятия рассудка, а вернее, понятия, которые извлечены эмпирическим созерцанием или *восприятием* в чувственно воспринимаемом мире, имеют и могут иметь только одно применение — делать возможным опыт; если же мы отнимаем даже у чистых рассудочных понятий это условие, то они вовсе не определяют никакого объекта и вообще не имеют никакого значения.

Но с другой стороны, еще большей нелепостью было бы, если бы мы совсем не признавали никаких вещей самих по себе или стали считать наш опыт единственно возможным способом познания вещей, следовательно, наше созерцание в пространстве и времени — единст-

венно возможным созерцанием, а наш дискурсивный рассудок — прообразом всякого возможного рассудка, стало быть, принимали бы принципы возможности опыта за всеобщие условия вещей самих по себе.

Наши принципы, ограничивающие применение разума одним лишь возможным опытом, могли бы поэтому сами стать *трансцендентными,* выдавая пределы нашего разума за пределы возможности самих вещей (чему примером могут служить диалоги Юма [47]), если бы тщательная критика не стояла на страже границ нашего разума также и в отношении его эмпирического применения и не умеряла бы его притязаний. Скептицизм первоначально возник из метафизики и ее безнадзорной (polizeilos) диалектики. Сначала он — возможно, лишь в пользу применения разума в опыте — выдавал все, что превышает это применение, за нечто пустое и обманчивое; но мало-помалу, когда поняли, что те же априорные основоположения, которыми пользуются в опыте, незаметно и, как казалось, с тем же правом ведут еще и дальше опыта, тогда начали сомневаться и в самих основоположениях опыта. Это, конечно, не беда, потому что здравый рассудок всегда будет отстаивать здесь свои права; однако это породило особое замешательство в науке, не позволяющее определить, насколько и почему именно настолько, а не дальше можно доверять разуму; устранить же это замешательство и предотвратить в будущем его повторение можно лишь точным и из основоположений выведенным определением границ применения нашего разума.

Верно, что за пределами всякого возможного опыта мы не можем дать никакого определенного понятия о том, чем могут быть вещи сами по себе. Однако мы не вольны совсем отказаться от ответа на вопрос о них, так как опыт никогда полностью не удовлетворяет разум; в ответ на вопросы он отсылает нас все дальше и оставляет нас неудовлетворенными: мы не получаем полного их разъяснения, как это каждый может в достаточной мере усмотреть из диалектики чистого разума, которая именно поэтому имеет свое добротное субъективное основание. Кто может допустить, что от-

носительно природы нашей души мы достигаем ясного сознания субъекта, а также приходим к убеждению, что его явления не могут быть объяснены *материалистически*,— и не спросить при этом, что же такое, собственно, душа? А так как для этого недостаточно основанного на опыте понятия, то во всяком случае приходится принять для одной этой цели некоторое понятие разума (понятие простой нематериальной сущности), хотя мы никак не можем доказать объективную реальность этого понятия. Кто может удовлетвориться одним лишь опытным познанием во всех космологических вопросах о продолжительности и величине мира, о свободе или естественной необходимости, когда, как бы мы ни начинали, каждый ответ, данный на основании основоположений опыта, всегда порождает новый вопрос, который точно так же требует ответа и тем самым ясно показывает недостаточность всех физических способов объяснения для удовлетворения разума? Наконец, кто же при полной случайности и зависимости всего того, что мы можем мыслить и принимать только по принципам опыта, не видит невозможности удовлетвориться этими принципами и не чувствует себя вынужденным, несмотря на всякие запреты, если не погружаться в область трансцендентных идей, то по крайней мере за пределами всех понятий, которые могут быть обоснованы опытом, искать успокоения и удовлетворения в понятии сущности, хотя идея ее сама по себе в своей возможности не может быть ни доказана, ни опровергнута, так как касается чисто умопостигаемой сущности, но без этой идеи разум должен был бы всегда остаться неудовлетворенным?

Границы (у протяженных объектов) всегда предполагают некоторое пространство, находящееся вне определенного места и заключающее его; пределы в этом не нуждаются, они только отрицания, которые порождают мысль о величине (eine Grösse afficieren), поскольку она не имеет абсолютной полноты. Но наш разум как бы видит вокруг себя пространство для познания вещей самих по себе, хотя он никогда не может иметь о них определенных понятий и не простирается дальше одних лишь явлений.

Пока познание разума однородно, для него нельзя мыслить никакие определенные границы. В математике и естествознании человеческий разум, правда, признает пределы, но не границы, т. е. признает, что вне его находится нечто, до чего он никогда не может дойти, но не признает, что он сам в своем внутреннем развитии где-то достигнет своего завершения. Расширение познания в математике и возможность все новых открытий бесконечны; также бесконечно и открытие новых естественных свойств, новых сил и законов посредством беспрерывного опыта и приведения их к единству разумом. Но тем не менее нельзя здесь отрицать и пределы, так как математика имеет дело только с *явлениями* и то, что подобно понятиям метафизики и морали не может быть предметом чувственного созерцания, целиком находится вне ее сферы, и математика никогда не может достичь этого; впрочем, она в этом вовсе не нуждается. Поэтому [в ней] нет никакого непрерывного продвижения и приближения к этим наукам, нет, так сказать, никакой точки или линии соприкосновения [с ними]. Естествознание никогда не раскроет нам внутреннего [содержания] вещей, т. е. того, что, не будучи явлением, может, однако, служить высшим основанием для объяснения явлений; но оно в этом и не нуждается для своих физических объяснений, и если бы ему даже было предложено со стороны что-нибудь подобное (например, влияние нематериальных сущностей), то оно должно было бы отказаться и не вводить ничего такого в ход своих объяснений, а основывать их всегда только на том, что́ как предмет чувств может принадлежать к опыту и быть соотнесено с нашими действительными восприятиями по законам опыта.

Лишь метафизика приводит нас в диалектических попытках чистого разума (которые не начинаются произвольно или намеренно: к ним побуждает природа самого разума) к границам; и трансцендентальные идеи именно потому, что мы не можем без них обойтись, но не можем и осуществить их, служат для того, чтобы действительно указать нам не только границы чистого применения разума, но и способ определения этих границ; в этом и заключается цель и польза этой природ-

ной склонности нашего разума, произведшей на свет как свое любимое детище метафизику — порождение, которое, как и всякое другое в мире, следует приписывать не случаю, а первоначальному зародышу, мудро устроенному для великих целей. В самом деле, метафизика в своих основных чертах заложена в нас самой природой, может быть, больше, чем всякая другая наука, и ее нельзя рассматривать как произведение свободного выбора или как случайное расширение при развитии опыта (от которого она совершенно отделяется).

Разум со всеми своими понятиями и законами рассудка, достаточными ему для эмпирического применения, стало быть, внутри чувственно воспринимаемого мира, не находит, однако, никакого удовлетворения в этом, так как вопросы, постоянно и без конца повторяющиеся, лишают его всякой надежды на полное их решение. Такие проблемы разума суть трансцендентальные идеи, имеющие целью именно эту полноту. Но разум ясно видит, что такую полноту не может содержать чувственно воспринимаемый мир, стало быть, и все те понятия, которые служат лишь для понимания этого мира: пространство, время и все то, что мы назвали чистыми рассудочными понятиями. Чувственно воспринимаемый мир есть не что иное, как цепь явлений, связанных по общим законам; он не имеет, таким образом, никакой самостоятельности, не есть, собственно, вещь сама по себе и, следовательно, необходимо относится к тому, что содержит основу этого явления,— к сущностям, которые могут быть познаны не только как явления, но и как вещи сами по себе. Только в познании этих сущностей разум может надеяться удовлетворить наконец свое стремление к завершенности в продвижении от обусловленного к его условиям.

Выше (§ 33, 34) мы говорили о пределах разума в отношении всякого познания чисто мысленных сущностей; теперь, когда трансцендентальные идеи необходимо доводят нас до них, доводят как бы только до соприкосновения наполненного пространства (опыта) с пустым (с тем, о котором мы ничего не можем знать,— с ноуменами), мы можем определить и границы чистого разума, ведь во всех границах есть нечто положительное

(например, плоскость есть граница телесного пространства, но и сама она пространство; линия есть пространство, составляющее границу плоскости; точка — границу линии, но все же она некоторое место в пространстве), тогда как пределы содержат одни лишь отрицания. Указанные в приведенном параграфе пределы еще недостаточны, после того как мы нашли, что за ними находится еще что-то (хотя мы никогда и не узнаем, что это такое само по себе). В самом деле, теперь спрашивается, как действует наш разум, связывая то, что мы знаем, с тем, чего мы не знаем и знать никогда не будем? Здесь есть действительная связь известного с совершенно неизвестным (каким оно всегда останется), и если при этом неизвестное не станет более известным, на что и в самом деле нельзя надеяться, то мы все же должны быть в состоянии определить и сделать отчетливым понятие об этой связи.

Итак, мы должны мыслить нематериальную сущность, умопостигаемый мир и высшую из всех сущностей (чистые ноумены), потому что только в них как в вещах самих по себе разум находит полноту и удовлетворение, на которые он никогда не может надеяться при выведении явлений из их однородных оснований, и еще потому, что сами эти явления действительно относятся к чему-то от них отличному (стало быть, совершенно неоднородному), так как явления всегда предполагают вещь в себе и, следовательно, указывают на нее, будет ли она больше познана или нет.

Так как мы никогда не можем познать эти умопостигаемые сущности, каковы они сами по себе, т. е. определенно, и, однако же, должны их признавать по отношению к чувственно воспринимаемому миру и связывать с ним с помощью разума,— то мы в состоянии будем по крайней мере мыслить эту связь посредством понятий, выражающих отношение этих умопостигаемых сущностей к чувственно воспринимаемому миру. В самом деле, если мы мыслим умопостигаемую сущность только посредством чистых рассудочных понятий, то мы таким образом действительно не мыслим ничего определенного, стало быть, наше понятие не имеет значения; если же мы ее мыслим со свойствами, взятыми из чувственно

воспринимаемого мира, то это уже будет не умопостигаемая сущность: она мыслится как одно из явлений и принадлежит к чувственно воспринимаемому миру. Возьмем для примера понятие высшей сущности.

Деистическое понятие [48] есть совершенно чистое понятие разума, которое, однако, представляет лишь некоторую вещь, содержащую всю реальность, не будучи в состоянии определить ни одной реальности, так как для этого пришлось бы привести пример из чувственно воспринимаемого мира, а в таком случае я всегда имел бы дело лишь с предметом чувств, а не с чем-то совершенно неоднородным, что вообще не может быть предметом чувств. В самом деле, допустим, что я приписываю высшей сущности рассудок; но я имею понятие только о таком рассудке, как мой, т. е. о таком, которому посредством чувств должны быть даны созерцания и который занимается тем, что подводит их под правила единства сознания. Но тогда элементы моего понятия всегда будут находиться в явлении; а между тем именно недостаточность явлений заставила меня выйти за их пределы и обратиться к понятию такой сущности, которая совершенно не зависит от явлений или не связана с ними как с условиями своего определения. Если же я отделю рассудок от чувственности, чтобы получить чистый рассудок, то не останется ничего, кроме лишенной созерцания формы мышления, а с помощью одной лишь этой формы я не могу мыслить ничего определенного, следовательно, никакого предмета. Чтобы мыслить такое, мне нужно мыслить иного рода рассудок, который созерцает предметы, но о таком я не имею ни малейшего понятия, так как человеческий рассудок дискурсивен и может познавать только посредством общих понятий. То же самое получится, если я припишу высшей сущности волю. Действительно, я приобретаю это понятие, лишь выводя его из моего внутреннего опыта; но при этом в основе лежит зависимость моей удовлетворенности от предметов, в существовании которых мы нуждаемся, следовательно, чувственность, что совершенно противоречит чистому понятию высшей сущности.

Возражения Юма против деизма слабы и касаются лишь доказательств, но нисколько не самого положения

деистического учения (Behauptung). Однако против теизма[49], который, как полагают, возникает благодаря более точному определению нашего, в деизме только трансцендентного, понятия о высшей сущности, возражения Юма очень сильны, а после того как это понятие было введено, в некоторых (на деле во всех обычных) случаях неопровержимы. Юм постоянно утверждает, что посредством одного лишь понятия первосущности, которой мы не приписываем никаких других предикатов, кроме онтологических (вечность, вездесущие, всемогущество), мы в действительности не мыслим ничего определенного, [так что] должны быть прибавлены свойства, дающие понятие in concreto. Мало сказать: эта сущность есть причина, следует еще сказать, какова ее причинность, например через рассудок и волю; и тут начинаются его нападки на существо дела, а именно на теизм, тогда как до этого он нападал лишь на доказательства деизма, что не представляет особой опасности. Опасные же его аргументы все касаются антропоморфизма[50], неотделимого, по мнению Юма, от теизма и делающего его внутренне противоречивым; если же исключить антропоморфизм, то отпадает и теизм, и остается лишь деизм, из которого ничего нельзя сделать и который ни для чего не полезен и не может служить фундаментом для религии и нравственности. Если бы эта неизбежность антропоморфизма была несомненна, то, каковы бы ни были доказательства бытия высшей сущности и как бы мы ни были со всеми ими согласны, мы все же никогда не могли бы, не впадая в противоречия, определить понятие об этой сущности.

Если мы соединим требование избегать всяких трансцендентных суждений чистого разума с противоположным на первый взгляд требованием дойти до понятий, лежащих вне сферы имманентного (эмпирического) применения, то увидим, что оба эти требования совместимы, но только лишь на *границе* всего дозволенного применения разума; в самом деле, эта граница принадлежит столько же к сфере опыта, сколько и к сфере мысленных сущностей, и это позволяет нам вместе с тем понять, как упомянутые столь удивительные идеи служат лишь для определения границ человеческого разу-

ма; а именно, с одной стороны, для того чтобы беспредельно не расширять опытное познание, так чтобы нам оставалось познавать только мир, с другой же стороны, не выходить за границы опыта и не судить о вещах вне опыта как о вещах самих по себе.

Но мы держимся этой границы, если наше суждение не идет дальше отношения мира к той сущности, само понятие которой лежит вне всякого познания, доступного нам внутри мира. В самом деле, в этом случае мы не приписываем высшей сущности *самой по себе* ни одного из тех свойств, с которыми мы мыслим себе предметы опыта, и тем самым избегаем *догматического* антропоморфизма; но тем не менее мы приписываем эти свойства отношению высшей сущности к миру и допускаем *символический* антропоморфизм, который на деле касается лишь языка, а не самого объекта.

Когда я говорю: мы вынуждены смотреть на мир так, *как если бы*[51] он был творением некоего высшего разума и высшей воли, я действительно говорю только следующее: так же как часы относятся к мастеру, корабль — к строителю, правление — к властителю, так чувственно воспринимаемый мир (или все то, что составляет основу этой совокупности явлений) относится к неизвестному, которое я хотя и не познаю таким, каково оно есть само по себе, но познаю таким, каково оно для меня, а именно по отношению к миру, часть которого я составляю.

§ 58

Такое познание есть познание *по аналогии*, что не означает, как обычно понимают это слово, несовершенного сходства двух вещей, а означает совершенное сходство двух отношений между совершенно несходными вещами *. Благодаря этой аналогии все же остается

* Так, можно провести аналогию между правовым отношением человеческих поступков и механическим отношением движущих сил; я никогда не могу сделать что-то другому, не предоставив ему права сделать мне при тех же условиях то же самое, точно так же как ни одно тело не может действовать своей движущей силой на другое тело, не вызывая этим его противодействия. Здесь право и движущая сила — вещи совер-

понятие о высшей сущности, достаточно определенное *для нас,* хотя мы и исключили все, что могло бы определить его безусловно и в *нем самом,* ведь мы определяем его по отношению к миру и, стало быть, к нам, но большего нам и не нужно. Нас не касаются нападки Юма на тех, кто хочет определить это понятие абсолютно, заимствуя материалы для этого у себя самого и у мира. Не может Юм упрекать нас и в том, что у нас ничего не останется, если отнять объективный антропоморфизм у понятия высшей сущности.

Действительно, если только сначала признают вместе с нами (как это делает и Юм в лице Филона против Клеанта в своих диалогах [52]) в качестве необходимой гипотезы *деистическое* понятие первосущности, в котором мы мыслим ее посредством чисто онтологических предикатов — субстанции, причины и т. д. (а это мы не только *должны* сделать, так как в противном случае разум не получит никакого удовлетворения, движимый в чувственно воспринимаемом мире лишь такими условиями, которые сами всегда обусловлены, но и *можем это легко* сделать, не впадая в антропоморфизм, который переносит предикаты из чувственно воспринимаемого мира на совершенно отличную от этого мира сущность, так как те онтологические предикаты суть только категории, которые не дают, правда, никакого определенного понятия высшей сущности, но именно потому не дают и понятия ее, ограниченного условиями чувственности),—то ничто не может помешать нам приписать высшей сущности *причинность через разум* по отношению к миру и перейти таким образом к теизму, без надобности пред-

---

шенно несходные, но их отношения совершенно сходны между собой. Посредством такой аналогии я могу, таким образом, дать понятие отношения между вещами, абсолютно мне не известными. Например, так же как содействие счастью детей $= a$ относится к любви родителей $= b$, так и благоденствие рода человеческого $= c$ относится к неизвестному в боге $= x$, которое мы называем любовью; оно не имеет ни малейшего сходства с какой-либо человеческой склонностью, но мы можем уподобить отношение его к миру тому отношению, которое существует между вещами в мире. Понятие же отношения есть здесь чистая категория, а именно понятие причины, не имеющее никакого касательства к чувственности.

писывать ей этот разум как ее собственный, как некое присущее ей свойство. В самом деле, *во-первых,* единственно возможное средство довести применение разума в чувственно воспринимаемом мире ко всякому возможному опыту до высшей степени согласия с собой — это опять-таки признание некоего высшего разума как причины всех связей в мире; такой принцип должен быть для разума вообще выгоден и никак не может ему повредить в его применении к природе. *Во-вторых,* здесь разум переносится не на первосущность как свойство в ней самой, а лишь *на* ее *отношение* к чувственно воспринимаемому миру, так что антропоморфизм совершенно избегается. В самом деле, здесь рассматривается лишь *причина* согласной с разумом формы (Vernunftform), имеющейся повсюду в мире, и хотя высшей сущности, поскольку она содержит основу этой согласной с разумом формы мира, приписывается разум, но только по аналогии, т. е. насколько это выражение указывает на отношение неизвестной нам высшей причины к миру, дабы она все определяла в нем в высшей степени сообразно с разумом. Это дает нам возможность пользоваться разумом как свойством не для того, чтобы мыслить бога, а для того, чтобы мыслить мир так, как это необходимо для максимального применения разума к миру сообразно некоему принципу. Этим мы признаем, что высшая сущность, как она существует сама по себе, совершенно непостижима для нас и что ее нельзя даже мыслить *определенным образом;* это удерживает нас от трансцендентного применения наших понятий о разуме как действующей (посредством воли) причине, чтобы не определять божественную природу такими свойствами, которые всегда заимствованы из человеческой природы, и не погрязать в грубых или исполненных грез понятиях; с другой стороны, это не дает нам загромождать рассмотрение мира сверхфизическими объяснениями сообразно с нашими перенесенными на бога понятиями о человеческом разуме; подобные объяснения отвлекали бы такое рассмотрение от его истинного назначения — быть исследованием одной лишь природы посредством разума, а не произвольным выведением явлений природы из некоего высшего разума. Нашим слабым поня-

тиям будет соответствовать следующее выражение: мы мыслим себе мир так, ***как если бы*** он по своему существованию и внутреннему назначению происходил от некоего высшего разума; этим мы, с одной стороны, познаем свойства самого мира, не претендуя, однако, на то, чтобы определять внутреннее свойство причины мира, с другой стороны, мы полагаем основание этого свойства (согласной с разумом формы мира) *в отношение* высшей причины к миру, не считая для этого достаточным мир сам по себе *.

Так затруднения, стоящие, казалось бы, перед теизмом, исчезают благодаря тому, что с основоположением Юма, гласящим, что не следует догматически распространять применение разума за пределы всякого возможного опыта, мы соединяем другое основоположение, которое Юм совершенно упустил из виду, а именно: не следует считать, что сфера возможного опыта ограничивает сама себя в глазах нашего разума. Критика разума обозначает здесь истинный средний путь между догматизмом, с которым боролся Юм, и скептицизмом, который он, наоборот, хотел ввести,— средний путь, не похожий на другие средние пути, выбираемые как бы механически (кое-что отсюда, кое-что оттуда) и никого ничему не научающие, а такой путь, который можно точно определить на основе принципов [53].

§ 59

В начале этого примечания я пользовался чувственным образом *границы*, чтобы установить пределы разума в отношении соответствующего ему применения. Чувственно воспринимаемый мир содержит только яв-

---

* Я сказал бы: каузальность высшей причины для мира есть то же, что человеческий разум для продуктов его умения (Kunstwerke). При этом природа самóй высшей причины остается мне неизвестной; я только сравниваю ее известное мне действие (миропорядок) и его разумность с известными мне действиями человеческого разума и называю поэтому высшую причину разумом, не приписывая ей этим в качестве ее свойств ни того, что я понимаю под этим термином у человека, ни чего-то другого, мне известного.

ления, которые вовсе не вещи в себе; а эти последние (ноумены) рассудок должен допустить именно потому, что он признает предметы опыта лишь явлениями. Наш разум охватывает и те и другие, и потому спрашивается: как действует разум, чтобы ограничить рассудок в обеих сферах? Опыт, содержащий все, что принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, не ограничивает сам себя: он всегда приходит лишь от чего-то обусловленного к другому обусловленному. То, чему надлежит ограничивать опыт, должно находиться целиком вне его, и это-то и есть сфера чистых умопостигаемых сущностей. Если дело идет об *определении* природы этих умопостигаемых сущностей, то эта сфера есть для нас пустое пространство, и постольку, если иметь в виду догматически определенные понятия, мы не можем выйти за пределы возможного опыта. Но так как сама граница есть нечто положительное, принадлежащее и к тому, что заключается внутри нее, и к пространству, лежащему вне данной совокупности, то это есть действительное положительное познание, приобретаемое разумом только благодаря тому, что он простирается до этой границы, не пытаясь, однако, зайти за нее, так как он найдет там лишь пустое пространство, в котором он может, правда, мыслить формы для вещей, но не может мыслить самые вещи. Однако *ограничение* сферы опыта чем-то в ином отношении неизвестным разуму есть все же познание, остающееся еще разуму в этом положении,— познание, посредством которого разум, не замыкаясь в чувственно воспринимаемом мире, но и не фантазируя за его пределами, ограничен так, как это свойственно представлению о границе, а именно ограничен отношением того, что лежит вне границы, к тому, что содержится внутри нее.

Естественная теология есть именно такое понятие на границе человеческого разума, где он вынужден обратиться к идее высшей сущности (а в практическом отношении также к идее умопостигаемого мира) не для того, чтобы определить что-то в отношении этой чисто умопостигаемой сущности, стало быть вне чувственно воспринимаемого мира, а для того только, чтобы направлять свое собственное применение внутри этого мира

сообразно принципам наибольшего (и теоретического, и практического) единства и для этой цели использовать отношение этого мира к некоему самостоятельному разуму как причине всех подобных связей, однако не то чтобы тем самым *выдумывать* некое существо, а только таким именно образом *определять* его, хотя по аналогии, так как вне чувственно воспринимаемого мира необходимо должно существовать нечто мыслимое лишь чистым рассудком.

Таким образом, остается вышеуказанное положение, составляющее результат всей критики: «Что всеми своими априорными принципами разум дает нам лишь знание предметов возможного опыта и в них лишь знание того, что может быть познано в опыте»; но это ограничение не мешает разуму доводить нас до объективной *границы* опыта, а именно до *отношения* к тому, что само не может быть предметом опыта, но должно быть высшей основой всякого опыта, причем разум дает нам знание не о нем самом по себе, а лишь в его отношении к полному и направленному к высшим целям применению разума в сфере возможного опыта. Но это и есть вся польза, которой можно здесь разумно желать и которой можно с полным правом быть довольным.

§ 60

Итак, мы обстоятельно изложили метафизику — с точки зрения ее субъективной возможности — как она дана действительно *в природной склонности* человеческого разума, а именно в том, что составляет главную цель ее исследования. Между тем мы нашли, что это *чисто естественное* применение подобной способности нашего разума при отсутствии обуздывающей и ставящей его в рамки дисциплины, возможной лишь благодаря научной критике, запутывает нас в выходящие за пределы дозволенного отчасти лишь иллюзорные, а отчасти даже оспаривающие друг друга *диалектические* выводы и, кроме того, такая умствующая метафизика не только не способствует познанию природы, но даже вредит ему. Вот почему еще остается достойная исследования задача — обнаружить те *цели природы*, к кото-

рым может быть направлена эта заложенная в нашей природе склонность к трансцендентным понятиям, так как все, что находится в природе, должно быть первоначально назначено для какой-нибудь полезной цели.

Такое исследование действительно трудно; и, признаться, то, что я могу сказать по этому поводу, будут только предположения, как и все, что касается первичных целей природы; впрочем, в этом случае предположения позволительны, так как речь идет не об объективной значимости метафизических суждений, а о природной склонности к ним, и, следовательно, вопрос относится не к системе метафизики, а к антропологии.

Рассматривая вместе все трансцендентальные идеи, совокупность которых составляет истинную задачу естественного чистого разума, заставляющую разум оставить исследование одной лишь природы, выйти за пределы возможного опыта и в этом стремлении создать так называемую метафизику (будь она знанием или умствованием),— я прихожу к тому мнению, что эта природная склонность направлена на то, чтобы освободить наше понимание от оков опыта и от рамок исследования одной лишь природы настолько, чтобы оно могло по крайней мере видеть перед собой открытой сферу, содержащую лишь предметы для чистого рассудка, не достижимые ни для какой чувственности; и это не ради спекулятивного исследования их (для чего у нас нет твердой почвы под ногами), а ради того, чтобы практические принципы, которые, не находя такой сферы для своего необходимо возникающего упования и надежды, не могли расшириться до той всеобщности, в которой непременно нуждается разум для моральной цели [...][54].

И вот я нахожу, что *психологическая* идея если и не позволяет мне проникнуть в чистую и возвышающуюся над эмпирическими понятиями природу человеческой души, то по крайней мере довольно ясно показывает неудовлетворительность этих понятий и тем самым отвращает меня от материализма как психологического понятия, которое не годится ни для какого объяснения природы и, кроме того, ограничивает разум в практическом отношении. Точно так же и *космологические* идеи, показывая, что всякое возможное познание природы

явно недостаточно для удовлетворения законных запросов разума, удерживают нас от натурализма, стремящегося выдавать природу за нечто самодовлеющее. Наконец, так как всякая естественная необходимость в чувственно воспринимаемом мире всегда обусловлена, предполагая зависимость одних вещей от других, и так как безусловную необходимость следует искать только в единстве причины, которая отлична от чувственно воспринимаемого мира и каузальность которой опять-таки, если бы она была только природой, никак не объясняла бы существование случайного как своего следствия,— то разум посредством *теологической* идеи избавляется и от фатализма слепой естественной необходимости в контексте самой природы без первого начала, и от фатализма в причинности самого этого начала и ведет к понятию свободной причины, стало быть высшего умопостижения. Таким образом, трансцендентальные идеи хотя и не дают нам положительного знания, однако служат для того, чтобы отвергнуть дерзкие и суживающие сферу разума утверждения *материализма, натурализма* и *фатализма* и тем самым дать простор нравственным идеям вне сферы спекуляции; это, мне кажется, в некоторой степени объясняет упомянутую природную склонность [55].

Практическая польза, какую может иметь чисто спекулятивная наука, лежит вне границ этой науки, следовательно, может рассматриваться лишь как схолия [56] и подобно всем схолиям не принадлежит к самой науке в качестве ее части. Все же это отношение находится по крайней мере внутри границ философии, особенно той, которая черпает из чистых источников разума, где спекулятивное применение разума в метафизике необходимо должно обладать единством с практическим применением в морали. Поэтому неизбежная диалектика чистого разума, рассматриваемая в метафизике как природная склонность, заслуживает объяснения не только как видимость, которую нужно раскрыть, но также, если возможно, и как некоторое *устроение природы* по своей цели, хотя этого дела как сверхдолжного нельзя по праву требовать от метафизики в собственном смысле слова.

За другую схолию, но уже более сродную с содержанием метафизики следует считать решение вопросов, разбираемых в «Критике», стр. 647—668 [57]. В самом деле, там излагаются некоторые принципы разума, a priori определяющие порядок природы или, вернее, рассудок, который должен искать ее законы посредством опыта. Эти принципы кажутся конститутивными и законодательными в отношении опыта, вытекая, однако, из одного лишь разума, который в отличие от рассудка не должен рассматриваться как принцип возможного опыта. Основано ли это соответствие на том, что, подобно тому как природа присуща явлениям или их источнику — чувственности — не сама по себе, а лишь в отношении чувственности к рассудку, точно так же и этому рассудку может быть присуще полное единство его применения для той или иной совокупности возможного опыта (в системе) лишь в отношении к разуму, стало быть, и опыт опосредствованно подчинен законодательству разума,— этот вопрос пусть в дальнейшем рассматривают те, кто хочет исследовать природу разума также и вне его применения в метафизике, даже во всеобщих принципах, дабы создать в систематической форме естественную историю вообще, ведь я в своем сочинении хотя и представил эту задачу как важную, но не пытался ее разрешить *.

Этим я заканчиваю аналитическое решение поставленного мною главного вопроса — как возможна метафизика вообще, осуществив восхождение оттуда, где ее применение действительно дано, по крайней мере в следствиях, к основаниям ее возможности.

---

* Я всегда старался с помощью критики не пропустить ничего такого, хотя бы и глубоко скрытого, что могло бы довести до полноты изучение природы чистого разума. После этого каждый может вести свое исследование так далеко, как захочет, лишь бы ему было указано, какие еще исследования здесь предстоят; в самом деле, этого можно, естественно, ожидать от тех, кто взял на себя задачу охватить все это поле, дабы потом предоставить его другим для будущего возделывания и какого угодно распределения. Сюда относятся и обе эти схолии, которые из-за своей сухости вряд ли заинтересуют любителей и потому предложены лишь знатокам.

РЕШЕНИЕ ОБЩЕГО ВОПРОСА ПРОЛЕГОМЕНОВ: КАК ВОЗМОЖНА МЕТАФИЗИКА КАК НАУКА?

Метафизика как природная склонность разума действительна, но, кроме того, она сама по себе диалектична и обманчива (как это было доказано аналитическим решением третьего главного вопроса). Поэтому намерение заимствовать из нее основоположения и в применении их следовать хотя и естественной, но ложной видимости может породить не науку, а только пустое диалектическое искусство, в котором одна школа может превосходить другую, но ни одна не может добиться законного и продолжительного признания.

Итак, чтобы метафизика могла как наука претендовать не только на обманчивую уверенность (Überredung), но и на действительное понимание и убеждение, для этого критика самого разума должна представить весь состав априорных понятий, разделение их по различным источникам: чувственности, рассудку и разуму; далее, представить исчерпывающую таблицу этих понятий и их расчленение со всем, что отсюда может быть выведено; затем главным образом возможность априорного синтетического познания посредством дедукции этих понятий, принципы их применения и, наконец, их границы, и все это в полной системе. Таким образом, эта критика, и только она одна, содержит весь хорошо проверенный и достоверный план, более того, даже все средства, необходимые для создания метафизики как науки; другими путями и средствами она невозможна. Следовательно, здесь вопрос не столько в том, как возможно это дело, сколько в том, как его исполнить, как отвратить серьезные умы от практиковавшегося до сих пор извращенного и бесплодного изучения, побуждая их к верной разработке, и как наилучшим образом направить такие объединенные усилия к [осуществлению] общей цели.

Одно несомненно: кто раз отведал критики, тому навсегда будет противен всякий догматический вздор, которым он прежде должен был довольствоваться, не находя лучшего удовлетворения для потребностей своего разума. Критика относится к обычной школьной

метафизике точно так, как *химия* к *алхимии* или *астрономия* к прорицающей будущее *астрологии*. Я ручаюсь, что всякий, кто продумал и понял основоположения критики, хотя бы только по этим пролегоменам, уже никогда больше не вернется к старой и софистической лженауке; скорее, он с радостью будет смотреть на такую метафизику, которая отныне ему доступна, не нуждается ни в каких подготовительных открытиях и первая может доставить разуму постоянное удовлетворение. В самом деле, метафизика имеет перед всеми возможными науками то преимущество, что она может быть завершена и приведена в неизменное состояние [58], так как ей не надо дальше изменяться и она не способна к какому-либо расширению посредством новых открытий; дело в том, что разум имеет здесь источник своего познания не в предметах и их созерцании (отсюда он не может извлечь больше знания), а в себе самом; и после того как разум полностью и ясно изложил против всякого ложного толкования основные законы своей способности, не остается ничего, что чистый разум мог бы познавать a priori или даже о чем бы он мог спрашивать, имея на то основание. Уверенность в таком определенном и законченном знании особенно привлекательна, если даже оставить в стороне вопрос о пользе (о которой еще будет речь впереди).

Всякое ложное искусство, всякое суемудрие длится положенное ему время, так как в конце концов оно разрушает само себя и высшая точка его развития есть вместе с тем время его крушения. Для метафизики это время настало теперь. Это доказывается тем состоянием, в которое она пришла у всех образованных народов при том рвении, с каким изучаются всевозможные другие науки. Старый порядок университетских занятий еще сохраняет тень метафизики, какая-нибудь академия наук своими время от времени объявляемыми премиями еще побуждает к тому или другому опыту в ней, но к основательным наукам она уже не причисляется, и если бы кто вздумал назвать какого-нибудь проницательного человека великим метафизиком, то легко судить, как принял бы тот такую доброжелательную, но вряд ли возбуждающую зависть похвалу.

Но хотя время упадка всякой догматической метафизики несомненно настало, все же еще нельзя сказать, что уже наступило время ее возрождения посредством основательной и законченной критики разума. Все переходы от одной склонности к противоположной ей совершаются через состояние равнодушия, и этот момент самый опасный для автора, но, как мне кажется, самый благоприятный для науки. Действительно, когда из-за полного разрыва прежних связей дух партий угасает, тогда умы наилучшим образом настроены постепенно внимать призывам к объединению по другому плану.

Когда я говорю, что надеюсь на эти пролегомены, что они, быть может, вызовут [новые] исследования в области критики и доставят новый и многообещающий предмет занятия общему духу философии, которому, по-видимому, не хватает питания в спекулятивной части, то я уже могу заранее себе представить, что всякий, кто неохотно и со скукой прошел тернистые пути, которыми я вел его в «Критике», спросит меня: на чем я основываю эту надежду? Я отвечаю: на *неодолимом законе необходимости.*

Но чтобы дух человека когда-нибудь совершенно отказался от метафизических исследований — это так же невероятно, как и то, чтобы мы когда-нибудь совсем перестали дышать из опасения вдыхать нечистый воздух. Всегда, более того, у каждого человека, в особенности у мыслящего, будет метафизика, и при отсутствии общего мерила у каждого на свой лад. То, что до сих пор считалось метафизикой, не может удовлетворить никакой пытливый ум, а совсем отказаться от метафизики невозможно, поэтому должен быть наконец сделан *опыт* критики чистого разума, а если такая критика уже имеется, то она должна быть *исследована* и подвергнута всеобщей проверке, так как нет других средств удовлетворить эту настоятельную потребность, которая есть нечто большее, чем простая любознательность.

С тех пор как я постиг критику, я, дочитывая какое-нибудь сочинение метафизического содержания, занимавшее и просвещавшее меня определенностью своих

понятий, разнообразием, последовательностью и легкостью изложения, никак не могу удержаться от вопроса: *продвинул ли этот автор метафизику хотя бы на один шаг?* Прошу прощения у ученых мужей, коих писания были мне полезны в другом отношении и всегда способствовали развитию душевных сил, но я признаюсь, что ни в их, ни в своих менее значительных опытах (в пользу которых, однако, говорит самолюбие) не мог обнаружить, что благодаря им наука продвинулась хоть сколько-нибудь, и это по той естественной причине, что наука еще не существовала и не могла быть сложена даже по частям, зародыш ее должен быть полностью дан заранее (präformiert) в критике. Но во избежание всякого недоразумения нужно вспомнить из сказанного ранее, что аналитическая трактовка наших понятий хотя очень полезна для рассудка, однако нисколько не может способствовать развитию науки (метафизики), так как указанные расчленения понятий суть только материалы, из которых еще должна быть построена наука. Как бы, например, ни расчленяли и ни определяли понятия субстанции и акциденции, это будет лишь хорошим приготовлением для будущего применения. Но если я не могу доказать, что во всем существующем субстанция постоянна и только акциденции сменяются, то весь мой анализ ни на шаг не подвинул науку. А между тем метафизика до сих пор не могла надлежащим образом доказать a priori ни это положение, ни закон достаточного основания, а еще в меньшей степени какое-нибудь более сложное положение, например из психологии или космологии, и вообще не могла доказать никакого синтетического положения; таким образом, весь анализ ничего не добился, ничего не создал, ничему не способствовал и наука после всего этого шума все еще находится там, где была во времена Аристотеля, хотя подготовка к ней, если бы только была найдена путеводная нить к синтетическим познаниям, бесспорно, была лучше прежней.

Если кто-нибудь этим обижен, то ему легко отвергнуть мое обвинение: пусть он приведет хотя бы одно-единственное синтетическое, принадлежащее к метафизике положение, которое он взялся бы доказать a priori

догматическим способом. Если он это сделает, то я соглашусь с ним, что он действительно двинул науку вперед, даже если бы это положение в достаточной мере подтверждалось еще и обыденным опытом. Нет требования более умеренного и более естественного, чем это, а в (неизбежном) случае его неисполнения нет более справедливого приговора, чем тот, что метафизика как наука доселе еще вовсе не существовала.

Но если мой вызов принимается, нужно отказаться от двух вещей: во-первых, от игры в *правдоподобие* и предположения, которая так же мало подобает метафизике, как и геометрии; во-вторых, от решения [вопроса] посредством волшебного жезла так называемого *здравого человеческого смысла,* с помощью которого не каждый что-то находит и с которым каждый обращается по-своему.

Что касается первого [условия], то не может быть ничего нелепее, как основывать свои суждения в метафизике — философии из чистого разума — на правдоподобии и предположениях. Все познаваемое a priori тем самым выдается за достоверное аподиктически и должно быть, следовательно, доказано также аподиктически. С одинаковым правом можно было бы основывать геометрию или арифметику на предположениях; в самом деле, что касается calculus probabilium последней, то оно содержит не правдоподобные, а совершенно достоверные суждения о степени возможности тех или иных случаев при данных однородных условиях, каковые в сумме всех возможных случаев должны дать совершенно верный результат сообразно правилу, хотя это правило и недостаточно определенно для каждого отдельного случая. Только в эмпирическом естествознании допустимы предположения (посредством индукции и аналогии), но так, чтобы по крайней мере возможность того, что я предполагаю, была вполне достоверна.

Еще хуже *ссылаться на здравый человеческий смысл,* когда дело идет о понятиях и основоположениях не в применении к опыту, а поскольку их считают приложимыми и вне условий опыта. Действительно, что такое *здравый смысл?* Это *обыденный рассудок,*

поскольку он судит правильно. А что такое обыденный рассудок? Это способность познания и применения правил in concreto в отличие от *спекулятивного рассудка,* который есть способность познания правил in abstracto. Так, например, обыденный рассудок вряд ли будет в состоянии понять то правило, что все, что происходит, определяется своей причиной, и уж, конечно, никогда не постигнет этого правила в его всеобщности; он требует поэтому примера из опыта, и если слышит, что это означает то же, что́ он всегда думал, когда у него разбивали окно или дома пропадала какая-нибудь вещь, то он понимает закон [причинности] и признает его. Таким образом, обыденный рассудок имеет свое применение лишь постольку, поскольку он видит свои правила (хотя они присущи ему действительно a priori) подтвержденными в опыте; стало быть, усматривать их a priori и независимо от опыта — это дело спекулятивного рассудка и находится оно целиком вне кругозора обыденного рассудка. Но ведь метафизика имеет дело только с последним способом познания; а ссылаться на авторитет, который вовсе не имеет здесь своего мнения и на который вообще-то смотрят лишь свысока, за исключением тех случаев, когда испытывают затруднения и со своими спекуляциями находятся в совершенно беспомощном положении,— это плохой признак здравого смысла.

Эти фальшивые друзья обыденного человеческого рассудка (которые при случае его восхваляют, обычно же презирают) прибегают, как правило, к такой уловке: должны же наконец, говорят они, быть какие-то непосредственно достоверные положения, которые не только не могут быть доказаны, но которые вообще не нуждаются ни в каком оправдании, ибо иначе никогда не будет конца основаниям наших суждений. Однако те, кто так утверждает, могут в доказательство этого привести (кроме закона противоречия, который недостаточен для доказательства синтетических суждений) только такие математические положения, как *дважды два — четыре, между двумя точками возможна только одна прямая линия* и т. д.,— единственно несомненное, что они могут непосредственно приписывать обыден-

ному человеческому рассудку. Но эти суждения так же отличаются от суждений метафизики, как небо от земли. В самом деле, в математике я могу самим моим мышлением создавать (конструировать) все то, что представляю себе возможным посредством понятия; я последовательно прибавляю к двум другие два и составляю сам число четыре или провожу мысленно от одной точки к другой всякие линии и могу провести только одну, которая подобна себе во всех своих частях (как равных, так и неравных). Но, даже употребляя всю силу своего мышления, я не могу вывести из понятия одной вещи понятие другой, существование которой необходимо с ней связано; для этого я должен обратиться к опыту; и хотя мой рассудок дает мне a priori (но все же всегда лишь по отношению к возможному опыту) понятие о такой связи (понятие причинности), однако я его в отличие от математических понятий не могу представить a priori в созерцании и, следовательно, a priori показать его возможность; для того чтобы иметь априорную значимость, как это и требуется в метафизике, понятие [причинности] и основоположения его применения нуждаются в обосновании и дедукции своей возможности, ибо иначе остается неизвестным, как далеко простирается сфера применения этого понятия, приложимо ли оно только в опыте или также вне его. Таким образом, в метафизике как спекулятивной науке чистого разума никогда нельзя ссылаться на обыденный человеческий рассудок; это уместно лишь тогда, когда мы вынуждены ее покинуть и отказаться (при некоторых обстоятельствах) от всякого чистого спекулятивного познания, которое всегда должно быть знанием, стало быть, отказаться и от самой метафизики и ее учений; тогда для нас возможна только основанная на разуме вера, которая и окажется достаточной для наших потребностей (а может быть, и более благотворной, чем само знание). Ведь в таком случае совершенно меняется все положение дела. Метафизика не только в целом, но и во всех своих частях должна быть наукой, иначе она ничто, ибо как спекуляция чистого разума она вообще-то имеет только одну опору — всеобщие воззрения. Однако вне метафизики

правдоподобие и здравый человеческий смысл могут, конечно, иметь свое полезное и правомерное применение, но по совершенно особым основоположениям, значение которых всегда зависит от отношения к практическому.

Вот то, что я считаю себя вправе требовать для возможности метафизики как науки.

ПРИЛОЖЕНИЕ
О ТОМ, ЧТО МОЖЕТ БЫТЬ СДЕЛАНО, ЧТОБЫ ПРЕВРАТИТЬ В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ МЕТАФИЗИКУ КАК НАУКУ

Так как все пути, по которым до сих пор шли, не достигли этой цели, да она никогда и не будет достигнута без предваряющей критики чистого разума, то нет ничего несправедливого в требовании подвергнуть точной и тщательной проверке предлагаемый здесь опыт, если не считают еще более желательным вовсе отказаться от всяких притязаний на метафизику, против чего возразить нельзя, если только остаются верными своему намерению. Если принимать ход вещей так, как он действительно совершается, а не так, как он должен был бы совершаться, то бывают двоякого вида суждения: *суждение, предшествующее исследованию,* и таково в нашем случае суждение, в котором читатель на основании своей метафизики судит о критике чистого разума (которая должна еще только исследовать возможность метафизики), а затем другое *суждение, которое идет за исследованием,* когда читатель может на некоторое время оставить в стороне выводы из критических исследований, сильно расходящихся с принятой им метафизикой, и сначала рассматривает основания, из которых делаются эти выводы. Если бы то, что излагает обыденная метафизика, было совершенно достоверно (как, например, в геометрии), то первый способ суждения имел бы силу; действительно, если выводы из тех или иных основоположений противоречат общепризнанным истинам, то эти основоположения ложны и должны быть отвергнуты без всякого дальнейшего исследования. Если же метафизика не располагает запасом бесспорно достоверных

(синтетических) положений, а дело может обстоять даже так, что имеется множество положений, которые, будучи столь же правдоподобными, как и лучшие среди них, тем не менее не согласуются между собой в своих выводах, и что вообще не оказывается никакого верного критерия истинности собственно метафизических (синтетических) положений в ней,— то первый способ суждения не может иметь место, а исследование основоположений критики должно предварять всякое суждение о ее ценности или негодности.

ОБРАЗЧИК СУЖДЕНИЯ О КРИТИКЕ, ПРЕДШЕСТВУЮЩЕГО ИССЛЕДОВАНИЮ

Такое суждение можно найти в «Göttingische gelehrte Anzeigen», в третьей статье приложения от 19 января 1782 г., стр. 40 и сл.[59]

Когда автор, хорошо знакомый с предметом своего сочинения и старавшийся внести в его разработку собственные мысли, попадает в руки рецензента, который с своей стороны достаточно проницателен, чтобы выведать те моменты, от коих, собственно, зависит достоинство или негодность сочинения, и который не столько обращает внимание на слова, сколько следит за самой сутью дела и выискивает и исследует не одни только принципы, из которых исходит автор,— то, хотя бы этому автору и не нравилась строгость приговора, публике это безразлично, так как она при этом выигрывает; да и сам автор может быть доволен, получая возможность исправить или пояснить свои статьи, заблаговременно разобранные знатоком, и таким образом — если он думает, что в сущности прав,— устранить вовремя камень преткновения, который мог бы быть впоследствии невыгоден для его сочинения.

Я с своим рецензентом нахожусь совсем в другом положении. Он, кажется, вообще не понимает, о чем, собственно, идет речь в том исследовании, которым я (удачно или неудачно) занимался; виной ли тому отсутствие терпения, которое необходимо, чтобы продумать обширное сочинение, или досада на грозящую реформу в такой науке, где он давно уже все считает

для себя выясненным, или же (что я неохотно предполагаю) действительная ограниченность понимания, не позволяющая ему никогда выйти мыслью за пределы своей школьной метафизики,— одним словом, он поспешно пробегает длинный ряд положений, не вызывающих, если не знать их предпосылок, никаких мыслей, то тут, то там высказывает свое порицание, основания для которого так же мало понятны читателю, как и те положения, против которых оно направлено, и, таким образом, он не может ни принести публике полезные сведения, ни сколько-нибудь повредить мне во мнении знатоков; поэтому я совсем бы оставил без внимания этот отзыв, если бы он не давал мне повода к некоторым объяснениям, могущим в некоторых случаях предохранить читателя этих пролегоменов от неправильного толкования.

Но чтобы все же стать на такую точку зрения, с которой легче всего можно было бы показать все сочинение в невыгодном для автора свете, не затрудняясь никаким особым исследованием, рецензент начинает и кончает следующим утверждением: «Это сочинение есть система трансцендентального (или, как он это переводит, высшего *) идеализма».

Взглянув на эти строки, я сразу понял, какая отсюда выйдет рецензия, вроде того как если бы кто-нибудь, никогда не слыхавший о геометрии и до того ни разу не заглянувший в нее, нашел бы [«Начала»] Евклида и, наткнувшись при перелистывании

* Уж никак не *высший*. Высокие башни, вокруг которых шумит ветер, и им подобные великие в метафизике мужи, вокруг которых обычно шумит молва, не для меня. Мое место — плодотворная *глубина* опыта, и многократно указанное мною слово *трансцендентальное,* значение которого рецензент вовсе не понял (столь поверхностно он на все смотрел), означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (a priori) хотя и предшествует, но предназначено лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от имманентного применения, т. е. ограничивающегося опытом. В сочинении предусмотрительно приведено достаточно рассуждений, устраняющих все такого рода неправильные толкования, но рецензент предпочел именно ложные толкования.

книги на множество фигур, сказал бы, если бы спросили его мнение: «Эта книга есть систематическое наставление к рисованию; автор пользуется особым языком, чтобы давать неясные, непонятные предписания, которые в конце концов могут привести лишь к тому, что́ всякий может сделать с помощью хорошего естественного глазомера».

Посмотрим, однако, что это за идеализм, который проходит через все мое сочинение, хотя далеко не составляет душу системы.

Тезис всякого настоящего идеалиста, от элеатской школы[60] до епископа Беркли, содержится в следующей формуле: «Всякое познание из чувств и опыта есть одна лишь видимость, и истина только в идеях чистого рассудка и разума».

Основоположение, всецело направляющее и определяющее мой идеализм, напротив, гласит: «Всякое познание вещей из одного лишь чистого рассудка или чистого разума есть одна лишь видимость, и истина только в опыте».

Но ведь это прямая противоположность настоящему идеализму; как же случилось, что я употребляю этот термин для совершенно противоположной цели, а рецензент видит его всюду?

Преодоление этой трудности зависит от чего-то такого, что очень легко можно было бы усмотреть из всего контекста сочинения, была бы только охота. Пространство и время со всем, что они в себе содержат,— это не вещи или их свойства сами по себе, а принадлежат только к их явлениям; до этого пункта я одного убеждения с теми идеалистами. Но они, и среди них особенно Беркли, рассматривали пространство как чисто эмпирическое представление, которое, так же как и явления в нем, становится нам известным — вместе со всеми своими определениями — лишь посредством опыта или восприятия; я же, напротив, показываю прежде всего, что пространство (а равно и время, на которое Беркли не обратил внимания) со всеми своими определениями может быть познано нами a priori, ибо оно, так же как и время, присуще нам до всякого восприятия или опыта как чистая форма на-

шей чувственности и делает возможным всякое чувственное созерцание и, стало быть, все явления. Отсюда следует, что, поскольку истина основывается на всеобщих и необходимых законах как своих критериях, опыт у Беркли не может иметь никаких критериев истины, так как в основу явлений опыта не положено им ничего априорного, а отсюда следовало, что они суть одна лишь видимость; у нас же, напротив, пространство и время (в связи с чистыми рассудочными понятиями) предписывают a priori всякому возможному опыту его закон, который вместе с тем дает верный критерий для различения здесь истины и видимости *.

Мой так называемый (собственно говоря, критический) идеализм есть, таким образом, идеализм совсем особого рода: он опровергает обычный идеализм и благодаря ему всякое априорное познание, даже геометрическое, впервые получает объективную реальность, которая без этой мною обоснованной идеальности пространства и времени не могла быть доказана даже самыми ревностными реалистами. При таком положении дела я желал бы во избежание всякого ложного толкования назвать иначе это мое понятие, но полностью изменить его не оказывается возможным. Итак, да будет мне позволено называть его впредь, как выше уже указано, формальным [61] или — еще лучше—критическим идеализмом в отличие от догматического идеализма Беркли и скептического — Картезия.

Далее в рецензии на эту книгу я не нахожу ничего достопримечательного. Автор рецензии судит обо всем en gros — манера, выбранная умно, так как при этом не выдаешь своего собственного знания или незнания.

---

* Подлинный идеализм имеет всегда мечтательные устремления, да и не может иметь никаких других; цель моего идеализма состоит лишь в том, чтобы понять возможность нашего априорного познания предметов опыта,— задача, которая до сих пор не только не была разрешена, но даже не была и поставлена. А тем самым падает весь мечтательный идеализм, который всегда (как можно обнаружить уже у Платона) заключал от наших априорных познаний (даже от геометрических) не к чувственному, а к другому (именно интеллектуальному) созерцанию [62], так как им в голову не приходило, что можно посредством чувств созерцать также a priori.

Одно-единственное пространное суждение en détail, если бы оно, как и следует, касалось главного вопроса, раскрыло бы, может быть, мое заблуждение, а, может быть, также и степень понимания рецензентом такого рода исследований. Недурно придумана и следующая уловка, чтобы заранее отбить охоту к чтению самой книги у читателей, привыкших составлять себе понятие о книгах только по сообщениям газет: одним духом пересказать одно за другим множество положений, которые вне связи с их доводами и объяснениями (особенно такие совершенно противоположные всякой школьной метафизике положения, как наши) необходимо должны казаться бессмысленными; переполнить таким образом чашу терпения читателей и затем, познакомив меня с глубокомысленным положением, что постоянная видимость есть истина, закончить таким жестким, но отеческим наставлением: к чему эта борьба против общепринятого языка, к чему и откуда идеалистическое различение? Суждение, которое под конец сводит всю суть моей книги (заранее обвиняемой в метафизической ереси) к одному лишь введению новых терминов и которое ясно показывает, что мой некомпетентный судья нисколько меня не понял, да и самого себя как следует не понял *.

Между тем рецензент говорит как человек, убежденный в том, что у него важные и превосходные взгляды, но он их еще скрывает; ведь по части метафизики мне за последнее время не известно ничего такого, что могло бы оправдывать подобный тон. Однако он поступает

* Рецензент большей частью сражается со своей собственной тенью. Когда я противопоставляю истину опыта сновидению, он вовсе не помышляет о том, что здесь речь идет только об известном somnio objective sumpto философии Вольфа, т. е. только в формальном смысле, причем различие между сном и бодрствованием вовсе не имеется в виду, да в трансцендентальной философии и не может рассматриваться. Впрочем, он называет мою дедукцию категорий и таблицу основоположений рассудка «общеизвестными основоположениями логики и онтологии, выраженными на идеалистический манер». Читателю достаточно справиться об этом в наших пролегоменах, чтобы убедиться, что более жалкого и даже исторически неверного суждения и быть не может.

весьма несправедливо, лишая мир своих открытий; ведь нет никакого сомнения, что со многими дело обстоит так же, как и со мной: при всем прекрасном, что уже с давних пор написано в этой области, они никак, однако, не могли обнаружить, что наука этим продвинулась хоть немного. Оттачивать дефиниции, снабжать хромые доказательства новыми костылями, накладывать на метафизический кафтан новые заплаты или изменять его покрой, — это еще часто случается, но этого никто не требует. Метафизические утверждения всем наскучили; люди хотят знать возможность этой науки, источники, из которых можно было бы выводить достоверность в ней, и верные критерии, чтобы различать диалектическую видимость чистого разума от истины. Рецензент, должно быть, обладает ключом ко всему этому, иначе он не стал бы говорить так высокопарно.

Но я подозреваю, что такая научная потребность, быть может, никогда не приходила ему на ум, иначе он направил бы свое суждение в эту сторону и даже неудачная попытка в столь важном деле внушила бы ему уважение. Если так, то мы опять добрые друзья. Пусть он углубляется сколько угодно в свою метафизику, никто в этом не должен ему мешать; только о том, что лежит вне метафизики,— о ее источнике в разуме — он уже судить не может. А что мое подозрение не лишено основания, я доказываю тем, что он ни единым словом не упоминает о возможности априорного синтетического познания, что́ составляло подлинную задачу, от решения которой целиком зависит судьба метафизики и к которой всецело сводилась моя «Критика» (так же как и мои «Пролегомены» здесь). Идеализм, на который он наткнулся и на котором он повис, был принят в учение лишь как единственное средство разрешить эту задачу (хотя он находил подтверждение и на других основаниях), и здесь рецензент должен был бы показать одно из двух: либо задача не имеет того значения, какое я ей придаю [в «Критике»] (как и теперь в «Пролегоменах»), либо ее вообще нельзя разрешить с помощью моего понятия о явлениях, или же она может быть лучше разрешена другим способом; но об этом я не нахожу в рецензии ни слова. Итак, рецензент ничего не понял

в моем сочинении, а, может быть, также и в духе и сущности самой метафизики, если только не допустить — что́ я предпочел бы,— что рецензентская торопливость, раздраженная трудностью преодоления столь многих препятствий, бросила невыгодную тень на рассматриваемое им сочинение и заслонила от него основное содержание этого сочинения.

Нужно еще очень много для того, чтобы ученая газета, как бы тщательно и удачно ни отбирались ее сотрудники, могла в области метафизики поддерживать свою вообще-то заслуженную репутацию так же, как в других областях. Имеют же другие науки и познания свое мерило. Математика имеет его в самой себе, история и теология — в светских или священных книгах, естествознание и медицина — в математике и опыте, юриспруденция — в сводах законов и даже предметы вкуса — в образцовых произведениях древних. Но для того, что́ называется метафизикой, нужно еще найти мерило (я попытался определить его и его применение). Что же делать, пока оно еще не найдено, если все же нужно судить о подобного рода сочинениях? Если они догматические, то с ними можно поступать как угодно: здесь никто не будет долго самовластно распоряжаться другим, сейчас же найдется кто-нибудь, кто отплатит ему тем же. Если же они критические, и притом не по отношению к другим сочинениям, а к самому разуму, так что здесь нет уже принятого мерила суждения, его только еще ищут, то, как бы ни были допустимы возражения и порицания, основой здесь должна быть терпимость, так как потребность общая и отсутствие нужного понимания делает неуместным безапелляционное решение судьи.

Но чтобы связать эту свою защиту с интересом философствующей публики, я предлагаю некоторый опыт, имеющий решающее значение для способа, каким все метафизические исследования должны быть обращены на их общую цель. Это то же самое, что делали математики, чтобы в спорах решить вопрос о преимуществе их методов; а именно я призываю моего рецензента доказать по его способу, но, как и подобает, априорными доводами какое-нибудь одно из утверждаемых им истин-

но метафизических положений, т. е. синтетических и a priori познаваемых на основе понятий, во всяком случае одно из самых нужных, например основоположение о постоянности субстанции или о необходимом определении событий в мире их причиной. Если он этого не может (молчание же — знак согласия), то он должен признать, что так как метафизика без аподиктической достоверности таких положений есть ничто, то прежде всего должен быть в критике чистого разума решен вопрос, возможны ли они или невозможны; тем самым он обязан или признать, что основоположения моей «Критики» правильны, или доказать их несостоятельность. Но так как я уже заранее вижу, что при всей беззаботности, с какой он до сих пор полагался на достоверность своих основоположений, он все же, поскольку дело идет о строгой проверке, во всей метафизике не найдет ни одного основоположения, с которым он мог бы смело выступить, то я согласен на самое выгодное для него условие, какое только возможно в спорах: я избавляю его от onus probandi и возлагаю оное на себя.

А именно он найдет в этих «Пролегоменах» и в моей «Критике», на стр. 426—461 [63], восемь положений, находящихся попарно в противоречии друг с другом, но каждое из них необходимо относится к метафизике, которая должна или принять его, или опровергнуть (хотя нет среди них ни одного, которое бы в свое время не было принято каким-нибудь философом). Итак, рецензент волен выбрать по желанию одно из этих восьми положений и принять его без доказательства, от которого я его избавляю, но только одно (ибо пустая трата времени для рецензента так же мало полезна, как и для меня), и затем пусть он нападет на мое доказательство противного. Если я все же в состоянии отстоять это положение и таким образом показать, что по основоположениям, обязательным для всякой догматической метафизики, можно с одинаковой ясностью доказать обратное тому, что принято им, то не подлежит сомнению, что в метафизике есть какой-то наследственный порок, которого нельзя объяснить, а тем более устранить, если не добраться до места его рождения, т. е. до самого чистого разума; так что моя критика или должна быть

принята, или заменена другой, лучшей; следовательно, по меньшей мере ее дóлжно изучить, в чем и заключается теперь единственное мое требование. Если же я не могу отстоять свое доказательство, то на стороне моего противника остается незыблемым одно априорное синтетическое положение, выведенное из догматических основоположений; значит, обвинение, предъявленное мною обыденной метафизике, было несправедливо, и я прошу признать правильным порицание им моей критики (хотя это далеко еще не обязательное следствие). Но для этого, думается мне, ему нужно было бы оставить свое инкогнито, так как иначе я не вижу, как избежать того, чтобы вместо одной задачи меня не удостаивали или обременяли множеством таких со стороны анонимных и тем не менее некомпетентных противников.

ПРЕДЛОЖЕНИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КРИТИКИ, МОГУЩЕГО ПРЕДШЕСТВОВАТЬ СУЖДЕНИЮ

Я признателен ученой публике и за то довольно продолжительное молчание, которым она почтила мою «Критику»; ведь это показывает, что оценка откладывается и, следовательно, можно предположить, что в сочинении, отклоняющемся от всех обычных путей и прокладывающем новый путь, в котором не сразу можно разобраться, все же, быть может, заключается нечто такое, что в состоянии вдохнуть новую жизнь в важную, но ныне омертвевшую отрасль человеческих познаний и сделать ее плодотворной; отсюда и осторожность — как бы не сломить и не разрушить опрометчивым суждением нежный еще черенок. Только теперь я увидел в «Gothaische gelehrte Zeitung» образчик такого запоздалого, по указанным соображениям, суждения, основательность которого всякий читатель (оставляя без внимания мою подозрительную в этом случае похвалу) сам усмотрит из понятного и верного изложения одного отрывка, касающегося первых принципов моего сочинения.

Итак, ввиду невозможности сразу судить об обширном здании в целом по одному бегло составленному расчету я предлагаю рассмотреть его по частям, начи-

ная с фундамента, пользуясь при этом настоящими пролегоменами как общим наброском, с которым можно по мере надобности сравнивать само сочинение. Если бы это требование было основано только на той воображаемой важности, какую тщеславие обычно придает всякому собственному произведению, оно было бы нескромно и его следовало бы с негодованием отклонить. Но дело в том, что вся спекулятивная философия дошла до такого положения, что вот-вот совсем исчезнет, хотя разум человеческий держится за нее с неистребимой склонностью, которая лишь потому, что беспрестанно бывает обманутой, старается теперь, хотя и тщетно, превратиться в равнодушие.

В наш мыслящий век нельзя предположить, что не найдется много заслуженных мужей, готовых воспользоваться всяким хорошим поводом потрудиться вместе ради все более просвещающегося разума, если только появится надежда благодаря этому достигнуть цели. Математика, естествознание, законы, искусства, даже мораль и т. д. не заполняют душу целиком; все еще остается в ней место, которое намечено для чистого и спекулятивного разума и незаполненность которого заставляет нас искать в причудливом, или в пустяках, или же в мечтательстве видимость занятия, а в сущности лишь развлечение, чтобы заглушить обременяющий зов разума, требующего в соответствии со своим назначением чего-то такого, что удовлетворяло бы его для него самого, а не занимало бы его ради других целей или в пользу склонностей. Поэтому я не без основания предполагаю, что рассуждение, занимающееся только этой сферой разума, существующего для самого себя, имеет, поскольку именно в ней должны сойтись и соединиться в одно целое все другие знания и даже цели, большую привлекательность для всякого, кто только пытался расширить таким образом свои понятия, и, я должен сказать, имеет бо́льшую привлекательность, чем всякое другое теоретическое знание, которое вряд ли променяли бы на это.

Но я предлагаю в качестве плана и путеводной нити исследования эти пролегомены, а не самое сочинение потому, что хотя сочинением я еще и теперь вполне

доволен, что касается содержания, порядка, метода и той тщательности, с какой я взвешивал и проверял каждое положение, прежде чем привести его (не говоря уже о всем сочинении, мне требовались иногда целые годы, чтобы вполне удовлетвориться каким-нибудь одним положением в отношении его источников), но изложением своим в некоторых разделах учения о началах, например в разделе о дедукции рассудочных понятий или в разделе о паралогизмах чистого разума, я не совсем доволен, так как некоторая пространность мешает здесь ясности; вместо этих разделов можно принять в основу рассмотрения то, что говорится о них здесь в пролегоменах.

Немцы славятся тем, что превосходят другие народы во всем, что требует постоянства и беспрестанного прилежания. Если это мнение основательно, то вот подходящий случай подтвердить его, доводя до конца дело, в успешном исходе которого вряд ли можно сомневаться и в котором одинаково заинтересованы все мыслящие люди, но которое до сих пор не удавалось; и это тем более важно, что наука, о которой идет речь, столь особого рода, что она сразу может быть доведена до полной своей завершенности и до такого *устойчивого* состояния, что ее уже нельзя будет ни насколько двигать дальше, расширять или даже изменять позднейшими открытиями (если не считать украшение ее кое-где большей ясностью или же дополнительную пользу в разных отношениях),— преимущество, которого никакая другая наука не имеет и иметь не может, так как ни одна не связана с такой совершенно изолированной, от других не зависящей и с ними не смешанной познавательной способностью. Этому моему требованию, кажется мне, как раз благоприятствует настоящий момент, так как теперь в Германии почти не знают, чем бы кроме так называемых полезных наук заняться, чтобы это было не просто игрой, но и делом, благодаря которому достигается постоянная цель.

Придумать способы, какими можно было бы объединить усилия ученых для такой цели, я должен предоставить другим. Но я не намерен требовать от кого бы то ни было, чтобы он следовал лишь моим положениям,

и не думаю льстить себя такой надеждой; пусть будут нападки, повторения, ограничения или же подтверждение, дополнение и расширение — лишь бы дело было основательно исследовано, тогда оно неминуемо приведет к созданию научной системы, хотя бы и не моей, как завещания потомкам, за которое они будут иметь основание быть благодарными.

Было бы слишком долго рассказывать, какого рода метафизики можно было бы ожидать вслед за критикой (если основоположения этой критики правильны), так как оттого, что с метафизики снимут фальшивые перья, она вовсе не станет скудной и малой фигурой, а покажет себя в другом отношении богатой и в приличном убранстве; но другого рода значительная польза, вытекающая из такой реформы, сразу бросается в глаза. Уже и обыденная метафизика была полезна тем, что отыскивала первоначальные понятия рассудка, дабы уяснить их с помощью расчленения и сделать их определенными с помощью дефиниций. Благодаря этому она становилась культурой для разума, куда бы он потом ни обращался; но это и было все то хорошее, что она делала. Ведь эту свою заслугу она снова свела на нет тем, что благоприятствовала самомнению посредством рискованных утверждений, лжемудрствованию — посредством тонких уловок и благовидных предлогов, поверхностности — легкостью, с какой отделывались небольшим запасом школьной мудрости от труднейших задач,— и эта поверхностность тем соблазнительнее, чем больше она может по выбору пользоваться и научным языком, и популярным изложением, становясь благодаря этому всем для всех, а на деле ничем. Критика же, напротив, наделяет наше суждение мерилом, которым можно с достоверностью различать знание от мнимого знания, а полное применение критики в метафизике создает такой образ мыслей, который распространяет затем свое благотворное влияние и на всякое другое применение разума и первый вселяет истинный философский дух. Но никак нельзя недооценивать и услугу, которую критика оказывает теологии, делая ее независимой от суждения догматической спекуляции и тем самым совершенно ограждая ее от всех нападок

со стороны таких противников. В самом деле, обыденная метафизика, хотя и обещала теологии большую помощь, не могла, однако, впоследствии выполнить это обещание и, кроме того, призвав себе в союзники спекулятивную догматику, сделала лишь одно — вооружила врагов против себя самой. Мечтательство, которое в просвещенный век может выступить, лишь прячась за какой-нибудь школьной метафизикой, под защитой которой оно осмеливается, так сказать, разумно неистовствовать, изгоняется критической философией из этого своего последнего убежища, и сверх всего этого разве не важно для учителя метафизики быть в состоянии сказать при всеобщем одобрении, что то, что́ он преподает, есть, наконец, тоже *наука,* приносящая обществу действительную пользу.

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ И. ШУЛЬЦА «ОПЫТ РУКОВОДСТВА К УЧЕНИЮ О НРАВСТВЕННОСТИ»

1783

Опыт руководства к учению о нравственности для всех людей без различия религии с приложением о смертной казни. Часть первая, Берлин, 1783, [издано] у Штальбаума.

Эта первая часть ставит своей задачей лишь в качестве введения к некоторой новой нравственной системе показать психологические основоположения (на которых должна впоследствии быть построена эта система) о месте, которое занимает человек в иерархии [живых] существ, о его ощущающей, мыслящей и деятельной благодаря воле природе, о свободе и необходимости, о жизни, смерти и загробной жизни. Это — сочинение, которое своей прямотой и в еще большей мере добрыми намерениями самостоятельно мыслящего господина автора, которые можно разглядеть за многочисленными и весьма удивительными парадоксами, должно вызывать у каждого читателя нетерпеливое стремление узнать, каким же окажется учение о нравственности, построенное на такого рода посылках.

Рецензент хотел бы сначала вкратце изложить ход мыслей господина автора, а в заключение присовокупить свое мнение о книге в целом.

Уже в самом начале понятие жизненной силы расширяется до такой степени, что оно распространяется на все сотворенные существа без исключения, а именно [жизненная сила понимается] *как совокупность всех*

сил, имеющихся в сотворенном существе и принадлежащих его природе. Отсюда следует закон *устойчивости* всех существ, согласно которому каждое существо в великой иерархии соседствует с другими существами, находящимися выше и ниже его, но таким образом, что каждый род сотворенных существ находится в границах, которые эти существа не могут перешагнуть до тех пор, пока остаются членами этого рода. Вот почему нет, собственно говоря, ничего лишенного жизни, а существует жизнь в меньшей степени, и роды различаются между собой лишь по степени жизненной силы. Душа как отличная от тела сущность есть лишь порождение воображения. И самый возвышенный серафим, и дерево суть искусные машины. Это о природе души.

Подобная иерархическая (stufenartiger) связь имеется в любом познании. Истина и заблуждение отличаются друг от друга не специфически, а как меньшее от большего. Нет абсолютного заблуждения, всякое знание тогда, когда оно возникает у человека, *для него* истинно. Указание правильного пути есть лишь прибавление представлений, которые до этого отсутствовали. То, что прежде было истиной, в дальнейшем, в ходе развития познания, превращается в заблуждение. Наше познание по сравнению с познанием ангела сплошное заблуждение. Разум не может заблуждаться. Каждой силе предначертан ее путь. Осуждение разума им самим происходит не тогда, когда мы высказываем суждение, а позднее, когда мы уже продвинулись и приобрели больше знаний. Мне не следует говорить: ребенок ошибается, я должен сказать: он еще не понимает столь хорошо, как он будет понимать в будущем, его суждение более ограниченно. Мудрость и глупость, знание и незнание не заслуживают поэтому ни похвалы, ни порицания; их следует рассматривать лишь как постепенный прогресс природы, в отношении которой я не свободен.— Что касается воли, то все склонности и побуждения заключаются лишь в одном — в *себялюбии,* в отношении которого каждый *настроен* по-своему, но вместе с тем не может уклоняться от общей настроенности. Себялюбие каждый раз определяется всеми ощущениями, вместе взятыми, однако таким образом, что в этом при-

нимают наибольшее участие либо более смутные, либо более ясные ощущения. Следовательно, *нет свободной воли,* воля подчинена строгим законам необходимости. Тем не менее когда себялюбие определяется только ощущением, а не ясными представлениями, то это называется *несвободными* действиями. Всякое *раскаяние* никчемно и нелепо; ведь преступник судит о своем проступке, исходя не из своей прежней, а из теперешней настроенности, которая, если бы она имела место прежде, предотвратила бы, конечно, проступок; но на основании этого ошибочно предполагать, что она должна была бы предотвратить проступок, поскольку в прежнем состоянии [преступника] ее на самом деле не было. Раскаяние лишь неверно понятое представление о том, как можно *лучше поступать в будущем,* и природа на самом деле не имеет здесь никакой иной цели, кроме исправления. [Это —] устранение трудности в вопросе о том, каким образом бог мог быть причиной греха. *Между добродетелью и пороком нет существенного различия.* (Здесь, таким образом, обычно признаваемое *специфическое* различие опять-таки превращается в *различие по степени.*) Добродетель не может существовать без пороков, пороки же суть лишь повод к тому, чтобы человек стал лучше (следовательно, поднялся на ступеньку выше). Люди не могут прийти к согласию между собой относительно того, что они называют добродетелью, они могут прийти к соглашению между собой относительно той добродетели, без которой невозможно никакое человеческое благополучие, т. е. *общей добродетели.* Уклоняться, однако, от этой общей добродетели человеку совершенно невозможно, и тот, кто от нее уклоняется, не порочен, а сумасброден. Человек, который совершил бы нечто такое, что всеми признается пороком (проступком), поступил бы против себялюбия, а это невозможно. Следовательно, дорога общей добродетели столь гладкая и прямая и с обеих сторон так огорожена, что все люди непременно должны оставаться на ней. Это не что иное, как особая настроенность каждого, которая отличает одного человека от другого. Если бы люди поменялись местами, то один, будучи на месте другого, поступил бы точно так же. Морально

доброе или злое означает не что иное, как более высокую или более низкую степень совершенства. Люди порочны по сравнению с ангелами, а ангелы — по сравнению с богом. Поэтому, поскольку нет свободы, всякое наказание как возмездие несправедливо, и прежде всего несправедлива смертная казнь; целью уголовных законов должно быть только возмещение и исправление, но ни в коем случае одно лишь предупреждение. Расточать похвалы по поводу того или иного полезного деяния — признак плохого знания человека; человек был так же настроен на это и воспитан для этого, как и убийца, поджигающий дом. Похвала имеет лишь одну цель: поощрять совершившего то или иное деяние и других людей к хорошим поступкам.

Это учение о необходимости господин автор называет *праведным учением* и утверждает, что только благодаря последнему учение о нравственности приобретает свою истинную ценность, в связи с чем он замечает, что когда речь идет о совершенном преступлении, то следовало бы предъявлять претензии к некоторым наставникам, представляющим дело так, будто ничего не стоит *примириться с богом*. В этом вопросе нельзя отрицать доброго намерения нашего автора. Он хочет упразднить только искупительное и бесплодное раскаяние, столь часто рекомендуемое как нечто само по себе примиряющее, и заменить его твердыми решениями для лучшего образа жизни. Он старается защитить мудрость и благость бога при помощи продвижения всех его созданий, хотя и различными путями, к совершенству и вечному счастью, направить религию от праздной веры на путь действий и, наконец, сделать гражданские меры наказания более человечными и более полезными как для личного, так и для всеобщего блага. Смелость его спекулятивных утверждений не покажется столь устрашающей тому, кто знает то, что́ в полном согласии с нашим автором, но с еще большей смелостью выразил Пристли[1], столь же высокочтимый за свое благочестие и проницательность английский богослов, а также то, что́ открыто повторяют за ним многие духовные лица этой страны, далеко уступающие, правда, ему в таланте, и, кстати, то, что́ недавно гово-

рил господин проф. Элерс [2] о свободе воли как способности мыслящего существа поступать сообразно с представлениями, имеющимися у него в каждое данное время.

Несмотря на все это, каждый беспристрастный читатель, достаточно сведущий особенно в этом виде спекуляции, заметит, что всеобщий фатализм, который составляет в этом сочинении важнейший, определяющий (gewaltsames) принцип, воздействующий на всякую мораль, поскольку он превращает всякое человеческое поведение в одну лишь игру марионеток, полностью устраняет понятие обязательности. Читатель заметит, что, наоборот, долженствование, или императив, который отличает практический закон от закона природы, ставит нас, даже в идее, целиком за пределы естественной цепи [явлений], причем этот императив, если нашу волю не считать свободной, невозможен и бессмыслен, и что в таком случае нам остается только ждать и созерцать, какие решения пробудит в нас бог через естественные причины, а то, что́ мы сами собой как действующие причины (Urheber) можем и должны делать, во внимание не принимается. Отсюда должен возникнуть величайший фанатизм, устраняющий всякое влияние здравого ума, к сохранению прав которого господин автор так стремился.— В действительности практическое понятие свободы не имеет ничего общего со спекулятивным понятием, которое целиком остается метафизикам. Ведь мне совершенно безразлично, откуда первоначально возникло для меня то состояние, при котором я должен действовать. Я только спрашиваю, что мне нужно теперь делать, и тогда свобода оказывается необходимой практической предпосылкой и идеей, только руководствуясь которой я и могу рассматривать веления разума как действительные. Даже самый упрямый скептик признает, что, когда дело доходит до поступков, должны быть отброшены всякие софистические рассуждения из-за видимости, вводящей всех в заблуждение. Точно так же самый решительный фаталист, какой он есть, пока предается одной лишь спекуляции, как только речь заходит о мудрости и долге, всякий раз действует так, *как если бы он был свободен;*

и именно эта идея действительно порождает согласующийся с ней поступок, и только она может порождать его. Да, трудно совершенно сбрасывать со счетов человека. Господин автор, после того как он оправдал, исходя из своего [понятия] особой настроенности, поступки любого человека, какими бы нелепыми они ни показались другим, говорит на стр. 137: «Я согласен потерять все, абсолютно все без исключения, что́ может сделать меня временно или вечно счастливым (смелое выражение!), если бы ты не поступил так же нелепо, как и другой, как только оказался бы на его месте». Но так как, по собственным утверждениям автора, самая глубокая в данное время убежденность не гарантирована от того, что признанная прежде истина не станет заблуждением в какое-нибудь другое время, когда познание разовьется дальше, то как будет обстоять дело со столь смелым заверением автора? Однако в глубине своей души он уже предположил, хотя он и не признается в этом, что рассудок способен определять свои суждения по объективным основаниям, действительным во всякое время, и не подчинен механизму лишь субъективно определяющих причин, которые в дальнейшем могут изменяться. Стало быть, автор всегда признает свободу мышления, без которой не может быть никакого разума. Точно так же он должен предположить свободу воли в совершении поступков, без которой нет нравственности, если он не хочет быть игрушкой своих инстинктов и склонностей и желает в своем честном — в чем я не сомневаюсь — образе жизни поступать сообразно вечным законам долга, хотя он в то же время не признает этой свободы, поскольку свои практические основоположения он не может согласовать со спекулятивными. И хотя такая согласованность до сих пор никому еще не удавалась, этим, право, немногое потеряно.

ОСНОВЫ
МЕТАФИЗИКИ НРАВСТВЕННОСТИ

1785

ПРЕДИСЛОВИЕ

Древнегреческая философия разделялась на три науки: ***физику, этику*** и ***логику.*** Это деление полностью соответствует природе вещей, и нет нужды в нем что-либо исправлять; не мешает только добавить принцип этого деления, чтобы таким образом отчасти увериться в его полноте, отчасти получить возможность правильно определить необходимые подразделения.

Все познание из разума или *материально* и рассматривает какой-нибудь объект, или *формально* и занимается только самой формой рассудка и разума и общими правилами мышления вообще, без различия объектов. Формальная философия называется ***логикой,*** материальная имеет дело с определенными предметами и законами, которым они подчинены, и в свою очередь делится на две [части]. Дело в том, что эти законы суть или законы ***природы,*** или же законы ***свободы.*** Наука о первых законах носит название ***физики,*** наука о вторых есть ***этика;*** первая называется также учением о природе, а последняя — учением о нравственности.

Логика не может иметь никакой эмпирической части, т. е. такой, в которой всеобщие и необходимые законы мышления покоились бы на основаниях, взятых из опыта; в противном случае она не была бы логикой, т. е. каноном для рассудка или разума, который имеет силу и должен быть показан при всяком мышлении.

Естественная же философия, так же как и нравственная, может иметь свою эмпирическую часть, потому что первая должна определять свои законы природе как предмету опыта, вторая же — воле человека, поскольку природа воздействует на нее; при этом первые законы [определяются] как законы, по которым все происходит, вторые же — как законы, по которым все должно происходить, однако следует принимать во внимание условия, при которых оно часто не происходит.

Всякую философию, поскольку она опирается на основания опыта, можно назвать *эмпирической*, а ту, которая излагает свое учение исключительно из априорных принципов,— *чистой* философией. Последняя, если она только формальна, называется *логикой;* если же она занимается лишь определенными предметами рассудка, то она называется *метафизикой*.

Так возникает идея двоякой метафизики — *метафизики природы* и *метафизики нравственности*. Физика, следовательно, будет иметь свою эмпирическую, но также и рациональную часть; точно так же и этика, хотя здесь эмпирическая часть в отдельности могла бы называться *практической антропологией*, а рациональная — собственно *моралью*.

Все промыслы, ремесла и искусства выиграли от разделения труда, когда человек не один делает все, а каждый, дабы иметь возможность выполнить свою работу наиболее совершенно и с большей легкостью, занимается определенным трудом, который по способу своего выполнения заметно отличается от других видов труда. Где нет такого различия и разделения работ, где каждый — мастер на все руки, там ремесла находятся еще в состоянии величайшего варварства. Хотя вполне достойным предметом для размышления может сам по себе быть вопрос, не требует ли чистая философия во всех своих частях своего особливого человека и не лучше ли было бы для всей ученой профессии в целом, если бы те, кто так привык сбывать вперемешку эмпирическое и рациональное по вкусу публики во всевозможных им самим неизвестных пропорциях, те, кто величает себя самостоятельно мыслящими людьми, а

других, изготовляющих только рациональную часть, называет умствователями, были предохранены от занятия сразу двумя делами, которые совершенно различны по способу своего выполнения, для каждого из которых требуется, быть может, особый талант и соединение которых в одних руках создает лишь кропателей,— тем не менее я здесь спрошу только, не требует ли природа науки, чтобы эмпирическая часть тщательно отделялась всегда от рациональной и чтобы собственной (эмпирической) физике предпосылалась метафизика природы, а практической антропологии — метафизика нравственности, тщательно очищенная от всего эмпирического? [Решение этого вопроса необходимо для того], чтобы узнать, чего может добиться в том и другом случае чистый разум и из каких источников он сам a priori черпает свое учение; относительно последнего дела, впрочем, безразлично, занялись бы им все моралисты (коих бесчисленное множество) или только те, кто чувствует к тому призвание.

Так как я имею здесь предметом, собственно, нравственную философию, то предложенный вопрос свожу к следующему: не следует ли думать, что крайне необходимо разработать наконец чистую моральную философию, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии, ведь то, что такая моральная философия должна существовать, явствует само собой из общей идеи долга и нравственных законов. Каждому необходимо согласиться с тем, что закон, если он должен иметь силу морального закона, т. е. быть основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость; что заповедь *не лги* действительна не только для людей, как будто другие разумные существа не должны обращать на нее внимание, и что так дело обстоит со всеми другими нравственными законами в собственном смысле; что, стало быть, основу обязательности до́лжно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а a priori исключительно в понятиях чистого разума и что каждое другое предписание, которое основывается на принципах одного лишь опыта, и даже общее в каком-то отношении предписа-

ние, если только оно хоть в малейшей степени — быть может, лишь по одной побудительной причине — опирается на эмпирические основания, можно, правда, назвать практическим правилом, но никогда нельзя назвать моральным законом.

Таким образом, из всего практического познания моральные законы вместе с их принципами не только существенно отличаются от всего прочего, в чем заключается что-то эмпирическое, но вся моральная философия всецело покоится на своей чистой части. Будучи применима к человеку, она ничего не заимствует из знания о нем (из антропологии), а дает ему как разумному существу априорные законы, которые, конечно, еще требуют усиленной опытом способности суждения, для того чтобы, с одной стороны, распознать, в каких случаях они находят свое применение, с другой стороны, проложить им путь к воле человека и придать им силу для их исполнения; ведь хотя человеку и доступна идея практического чистого разума, однако ему, как существу, испытывающему воздействие многих склонностей, не так-то легко сделать ее in concreto действенной в своем поведении.

Метафизика нравственности, таким образом, крайне необходима не только потому, что существуют спекулятивные побуждения исследовать источник практических принципов, заложенных a priori в нашем разуме, но и потому, что сами нравы остаются подверженными всяческой порче до тех пор, пока отсутствует эта путеводная нить и высшая норма их правильной оценки. В самом деле, для того, чтó должно быть морально добрым, недостаточно, чтобы оно было *сообразно* с нравственным законом; оно должно совершаться также и *ради него;* в противном случае эта сообразность будет лишь очень случайной и сомнительной, так как безнравственное основание хотя и может вызвать порой сообразные с законом поступки, но чаще будет приводить к поступкам, противным закону. Но нравственный закон в его чистоте и подлинности (что как раз в сфере практического более всего важно) следует искать только в чистой философии, стало быть, она (метафизика) должна быть впереди и без нее вообще

не может быть никакой моральной философии. Та философия, которая перемешивает чистые принципы с эмпирическими, не заслуживает даже имени философии (ведь философия тем и отличается от обыденного познания разума, что излагает в обособленной науке то, что обыденное познание разума постигает только вперемешку), еще в меньшей степени — названия моральной философии, так как именно этим смешением она вредит даже чистоте самих нравов и поступает против своей собственной цели.

Пусть, однако, не подумают, что то, что здесь требуется, мы имеем уже в пропедевтике знаменитого Вольфа[1] к его моральной философии, а именно в *общей практической философии,* как он ее называет, и что здесь, стало быть, не следует открывать совершенно новое поприще. Именно потому, что она должна была быть общей практической философией, она не рассматривала волю какого-нибудь особого рода, например такую, которая определялась бы без всяких эмпирических побудительных причин, всецело из априорных принципов, и которую можно было бы назвать чистой волей; она рассматривала воление вообще со всеми действиями и условиями, которые присущи ему в этом общем значении; этим она отличается от метафизики нравственности точно так же, как обычная логика отличается от трансцендентальной философии: первая излагает действия и правила мышления *вообще,* а вторая — только особые действия и правила ***чистого*** мышления, т. е. такого мышления, посредством которого предметы познаются совершенно a priori. В самом деле, метафизика нравственности должна исследовать идею и принципы некоторой возможной *чистой* воли, а не действия и условия человеческого воления вообще, которые большей частью черпаются из психологии. То, что в общей практической философии (хотя вопреки всякому праву на то) говорится также и о моральных законах, и о долге, не может служить возражением против моего утверждения. Действительно, создатели этой науки остаются и в этом верными своей идее о ней: они не отличают побудительных причин, которые, как таковые, представляются совершенно a priori только разумом и которые,

собственно говоря, моральны, от эмпирических, которые рассудок возводит в общие понятия только путем сравнения данных опыта; они рассматривают их, не обращая внимания на различие их источников, только по их большей или меньшей сумме (причем считают их однородными) и этим путем составляют себе понятие об *обязательности.* Это понятие, конечно, совсем не морально, но все же так построено, как только можно желать в философии, которая совершенно не рассуждает о *происхождении* всех возможных практических понятий, априорны ли они или лишь апостериорны.

Намереваясь когда-нибудь предложить некоторую метафизику нравственности, я предпосылаю ей эти «Основы». Собственно говоря, нет никакого другого основания ее, кроме критики *чистого практического разума,* так же как нет его для метафизики, кроме уже предложенной критики чистого спекулятивного разума. Но с одной стороны, в первой критике нет столь крайней необходимости, как в последней, потому что человеческий разум в сфере морального, даже при самом обыденном рассудке, легко может достигнуть высокой степени правильности и обстоятельности, тогда как, напротив, в теоретическом, но чистом применении он всецело диалектичен; с другой стороны, я требую от критики чистого практического разума, чтобы она, если она должна быть законченной, имела возможность показать в одном общем принципе единство практического разума со спекулятивным, так как в конце концов мы имеем дело с одним и тем же разумом, который должен иметь различие лишь в применении. Но до такой полноты я еще не мог здесь довести свое исследование, не примешивая сюда размышлений совсем другого рода и не сбивая с толку читателя. Вот почему я не воспользовался названием «Критики чистого практического разума», а озаглавил свою книгу «Основы метафизики нравственности».

Но так как, в-третьих, и метафизика нравственности, несмотря на устрашающее название, все же может быть изложена в значительной степени популярно и

приспособленно к обыденному рассудку, то я нахожу полезным отделить от нее эту предварительную разработку основ, чтобы в будущем иметь право не прибавлять к более понятным учениям те тонкости, которые при такой разработке неизбежны.

Но настоящие «Основы» суть не более как отыскание и установление *высшего принципа моральности,* что составляет особую (по своей цели) задачу, которая должна быть отделена от всякого другого этического исследования. Конечно, мои утверждения относительно этого важного и до сих пор далеко еще не удовлетворительно изученного основного вопроса достигли бы большой ясности благодаря применению одного и того же принципа ко всей системе и получили бы хорошее подтверждение благодаря своей достаточности, какую этот принцип повсюду обнаруживает. Однако я вынужден был отказаться от этого преимущества, которое, собственно говоря, послужило бы более самолюбию, чем общей пользе, так как легкость в применении и кажущаяся достаточность какого-нибудь принципа не есть еще бесспорное доказательство его правильности; скорее, и то и другое возбуждает некоторое пристрастие исследовать и взвешивать принцип не со всей строгостью, не сам по себе, безотносительно к результату.

Я избрал свой метод в этом сочинении, считая, что он будет наиболее уместным, если мы захотим пойти [сначала] аналитическим путем — от обыденного познания к определению его высшего принципа, а затем обратным, синтетическим путем — от исследования этого принципа и его источников к обыденному познанию, где он применяется. Книга поэтому разделяется следующим образом:

1. *Первый раздел:* переход от обыденного нравственного познания из разума к философскому.

2. *Второй раздел:* переход от популярной моральной философии к метафизике нравственности.

3. *Третий раздел:* последний шаг от метафизики нравственности к критике чистого практического разума.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ПЕРЕХОД ОТ ОБЫДЕННОГО НРАВСТВЕННОГО ПОЗНАНИЯ ИЗ РАЗУМА К ФИЛОСОФСКОМУ

Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только ***доброй воли.*** Рассудок, остроумие и способность суждения и как бы иначе ни назывались *дарования* духа, или мужество, решительность, целеустремленность как свойства *темперамента* в некоторых отношениях, без сомнения, хороши и желательны; но они могут стать также в высшей степени дурными и вредными, если не добрá воля, которая должна пользоваться этими дарами природы и отличительные свойства которой называются поэтому *характером.* Точно так же дело обстоит и с *дарами счастья.* Власть, богатство, почет, даже здоровье и вообще хорошее состояние и удовлетворенность своим состоянием под именем *счастья* внушают мужество, а тем самым часто и надменность, когда нет доброй воли, которая исправляла бы и делала всеобще-целесообразным влияние этих даров счастья на дух и вместе с тем также и самый принцип действования. Нечего и говорить, что разумному беспристрастному наблюдателю никогда не может доставить удовольствие даже вид постоянного преуспеяния человека, которого не украшает ни одна черта чистой и доброй воли; таким образом, добрая воля составляет, по-видимому, непременное условие даже достойности быть счастливым.

Некоторые свойства благоприятствуют даже самой этой доброй воле и могут очень облегчить ее дело; однако, несмотря на это, они не имеют никакой внутренней безусловной ценности, а всегда предполагают еще добрую волю, которая умеряет глубокое уважение, справедливо, впрочем, им оказываемое, и не позволяет считать их безусловно добрыми. Обуздание аффектов и страстей, самообладание и трезвое размышление не только во многих отношениях хороши, но, по-видимому, составляют даже часть *внутренней* ценности личности; однако многого недостает для того, чтобы объявить эти

свойства добрыми без ограничения (как бы безусловно они ни прославлялись древними). Ведь без принципов доброй воли они могут стать в высшей степени дурными, и хладнокровие злодея делает его не только гораздо более опасным, но и непосредственно в наших глазах еще более омерзительным, нежели считали бы его таким без этого свойства.

Добрая воля добра не благодаря тому, что́ она приводит в действие или исполняет; она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волению, т. е. сама по себе. Рассматриваемая сама по себе, она должна быть ценима несравненно выше, чем все, что только могло бы быть когда-нибудь осуществлено ею в пользу какой-нибудь склонности и, если угодно, даже в пользу всех склонностей, вместе взятых. Если бы даже в силу особой немилости судьбы или скудного наделения суровой природы эта воля была совершенно не в состоянии достигнуть своей цели; если бы при всех стараниях она ничего не добилась и оставалась одна только добрая воля (конечно, не просто как желание, а как применение всех средств, поскольку они в нашей власти),— то все же она сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность. Полезность или бесплодность не могут ни прибавить ничего к этой ценности, ни отнять что-либо от нее. И то и другое могло бы служить для доброй воли только своего рода обрамлением, при помощи которого было бы удобнее ею пользоваться в повседневном обиходе или обращать на себя внимание недостаточно сведущих людей; но ни то ни другое не может служить для того, чтобы рекомендовать добрую волю знатокам и определить ее ценность.

При всем том в этой идее об абсолютной ценности чистой воли, которой мы даем оценку, не принимая в расчет какой-либо пользы, есть что-то столь странное, что, несмотря на все согласие с ней даже обыденного разума, все же необходимо возникает подозрение: быть может, только безудержное сумасбродство скрыто лежит в основе и, быть может, мы неправильно понимаем намерение природы, которая предназначила разум

управлять нашей волей. Попытаемся поэтому рассмотреть эту идею с этой точки зрения.

Что касается природных способностей органического существа, т. е. целесообразно устроенного для жизни, мы принимаем за аксиому то, что в нем нет ни одного органа для какой-нибудь цели, который не был бы самым удобным для этой цели и наиболее соответствующим ей. Если бы в отношении существа, обладающего разумом и волей, истинной целью природы было *сохранение* его, его *преуспеяние* — одним словом, его *счастье,* то она распорядилась бы очень плохо, возложив на его разум выполнение этого своего намерения. В самом деле, все поступки, какие ему следует совершать для этого, и все правила его поведения были бы предначертаны ему гораздо точнее инстинктом и с помощью его можно было бы достигнуть указанной цели гораздо вернее, чем это может быть когда-либо сделано при помощи разума. Если же вдобавок покровительствуемое существо должно было быть наделено разумом, то этот разум должен был бы служить ему только для того, чтобы размышлять о счастливой склонности своей природы, восхищаться и радоваться ей и благодарить за нее благодетельную причину, но не для того, чтобы подчинять слабому и обманчивому руководству его свою способность желания и ввязываться в намерение природы. Одним словом, природа воспрепятствовала бы *практическому применению* разума и его дерзким попыткам своим слабым пониманием измышлять план счастья и средства его достижения; природа взяла бы на себя не только выбор целей, но и выбор самих средств и с мудрой предусмотрительностью доверила бы и то и другое одному только инстинкту.

На самом деле мы и находим, что, чем больше просвещенный разум предается мысли о наслаждении жизнью и счастьем, тем дальше человек от истинной удовлетворенности. Отсюда у многих людей, и притом самых искушенных в применении разума, если только они достаточно искренни, чтобы в этом признаться, возникает некоторая степень *мизологии,* т. е. ненависть к разуму, так как по вычислении всех выгод, которые они получают — я не скажу от изобретения всевозможных ухищ-

рений обычной роскоши, но даже от наук (которые в конце концов представляются им также некоторой роскошью рассудка),— они все же находят, что на деле навязали себе на шею только больше тягот, а никак не выиграли в счастье. Поэтому они в конечном счете не столько презирают, сколько завидуют той породе более простых людей, которая гораздо больше руководствуется природным инстинктом и не дает разуму приобретать большое влияние на их поведение. И необходимо признать, что суждение тех, кто в значительной степени умеряет и даже сводит к нулю хвастливые восхваления выгод, которые дает нам разум в отношении счастья и удовлетворенности жизнью, никоим образом нельзя назвать мрачным или неблагодарным по отношению к благости силы, правящей миром. Напротив, нужно признать, что в основе таких суждений скрыто лежит идея другой и гораздо более достойной цели нашего существования; именно для этой цели, а не для счастья предназначен разум, и ее как высшее условие должны поэтому большей частью предпочитать личным целям человека.

В самом деле, так как разум недостаточно приспособлен для того, чтобы уверенно вести волю в отношении ее предметов и удовлетворения всех наших потребностей (которые он сам отчасти приумножает), а к этой цели гораздо вернее привел бы врожденный природный инстинкт и все же нам дан разум как практическая способность, т. е. как такая, которая должна иметь влияние на *волю,*— то истинное назначение его должно состоять в том, чтобы породить не *волю как средство* для какой-нибудь другой цели, а *добрую волю самое по себе.* Для этого непременно нужен был разум, если только природа поступала всегда целесообразно при распределении своих даров. Эта воля не может быть, следовательно, единственным и всем благом, но она должна быть высшим благом и условием для всего прочего, даже для всякого желания счастья. В таком случае вполне совместимо с мудростью природы то наблюдение, что культура разума, необходимая для первой и безусловной цели, различным образом ограничивает, по крайней мере в этой жизни, достижение второй цели,

всегда обусловленной, а именно счастья, и даже может свести ее на нет. И природа не поступает при этом нецелесообразно, так как разум, который видит свое высшее практическое назначение в утверждении (Gründung) доброй воли, при достижении этой цели способен удовлетворяться только на свой лад, а именно быть довольным осуществлением цели, которую опять-таки ставит только разум, если даже это и связано с некоторым ущербом для целей склонности.

Но для того чтобы разобраться в понятии доброй воли, которая должна цениться сама по себе и без всякой другой цели, в понятии ее, коль скоро оно имеется уже в природном здравом рассудке и его нужно не столько внушать, сколько разъяснять,— чтобы разобраться в понятии, которое при оценке всей ценности наших поступков всегда стоит на первом месте и составляет условие всего прочего, возьмем понятие ***долга.*** Это понятие содержит в себе понятие доброй воли, хотя и с известными субъективными ограничениями и препятствиями, которые, однако, не только не скрывают его и не делают его неузнаваемым, а, напротив, через контраст показывают его в еще более ярком свете.

Я обхожу здесь молчанием все поступки, которые признаются как противные долгу, хотя они и могли бы быть полезными в том или другом отношении; ведь о таких поступках нельзя спрашивать, совершены ли они *из чувства долга,* поскольку они даже противоречат долгу. Я оставляю без внимания и те поступки, которые, правда, сообразны с долгом, но к которым люди непосредственно не имеют *никакой склонности,* однако все же совершают их потому, что побуждаются к этому другой склонностью. В таких случаях легко установить, совершен ли сообразный с долгом поступок *из чувства долга* или с эгоистическими целями. Гораздо труднее заметить это различие там, где поступок сообразуется с долгом и, кроме того, сам субъект *непосредственно* склонен совершать его. Например, сообразно с долгом, конечно, то, что мелкий торговец не запрашивает слишком много у своего неопытного покупателя; этого не делает и умный купец, у которого большой оборот, а, напротив, каждому продает по твердо уста-

новленной общей цене, так что ребенок покупает у него с таким же успехом, как и всякий другой. С каждым, таким образом, поступают здесь *честно*. Однако этого далеко не достаточно, чтобы на этом основании думать, будто купец поступал так из чувства долга и по принципам честности; того требовала его выгода; но в данном случае нельзя считать, что он, кроме того, еще испытывает прямую симпатию к покупателям, чтобы, так сказать, из любви не оказывать ни одному из них перед другим предпочтение в цене. Следовательно, такой поступок был совершен не из чувства долга и не из прямой симпатии, а просто с корыстными целями.

Сохранять же свою жизнь есть долг, и, кроме того, каждый имеет к этому еще и непосредственную склонность. Но отсюда не следует, что трусливая подчас заботливость, которую проявляет большинство людей о своей жизни, имеет внутреннюю ценность, а ее максима — моральное достоинство. Они оберегают свою жизнь *сообразно с долгом*, но не *из чувства долга*. Если же превратности судьбы и неизбывная тоска совершенно отняли вкус к жизни, если несчастный, будучи сильным духом, более из негодования на свою судьбу, чем из малодушия или подавленности, желает смерти и все же сохраняет себе жизнь не по склонности или из страха, а из чувства долга,— тогда его максима имеет моральное достоинство.

Оказывать, где только возможно, благодеяния, есть долг, и, кроме того, имеются некоторые столь участливо настроенные души, что они и без всякого другого тщеславного или корыстолюбивого побудительного мотива находят внутреннее удовольствие в том, чтобы распространять вокруг себя радость, и им приятна удовлетворенность других, поскольку она дело их рук. Но я утверждаю, что в этом случае всякий такой поступок, как бы он ни сообразовался с долгом и как бы он ни был приятным, все же не имеет никакой истинной нравственной ценности. Он подстать другим склонностям, например склонности к почести, которая, если она, к счастью, наталкивается на то, что действительно общеполезно и сообразно с долгом, стало быть достойно уважения, заслуживает похвалы и поощрения, но

никак не высокой оценки. Ведь максиме не хватает нравственного достоинства, а именно совершать такие поступки не по склонности, а *из чувства долга.* Предположим, что настроение такого человеколюбца заволоклось собственной печалью, которая гасит всякое участие к судьбе других; что он все еще имеет возможность помочь другим нуждающимся, но чужая беда его не трогает, так как он занят своей собственной; и вот, когда никакая склонность его уже больше к тому не побуждает, он вырывается из этой полной бесчувственности и совершает поступок без всякой склонности, исключительно из чувства долга,— вот тогда только этот поступок приобретает свою настоящую моральную ценность. Еще более [разительный пример]: если бы природа вложила в сердце какого-нибудь человека мало симпатии; если бы он (в общем-то честный человек) обладал холодным темпераментом и был равнодушен к страданиям других, может быть, потому, что, будучи наделен особым даром терпения и выдержки по отношению к своим собственным страданиям, он предполагает или даже требует того же от всякого другого; если бы природа не сделала такого человека (который вовсе не самое худшее ее произведение), собственно говоря, человеколюбцем,— то неужели он не нашел бы в себе еще источник для того, чтобы самому себе придать гораздо более высокую ценность, чем та, какой может быть ценность благонравного темперамента? Несомненно нашел бы! Именно с благотворения не по склонности, а из чувства долга и начинается моральная и вне сравнения высшая ценность характера.

Обеспечить себе свое счастье есть долг (по крайней мере косвенно), так как недовольство своим положением при массе забот и неудовлетворенных потребностях могло бы легко сделаться большим *искушением нарушить долг.* Но, не обращая здесь внимания на долг, все люди уже сами собой имеют сильнейшее и глубочайшее стремление к счастью, так как именно в этой идее все склонности объединяются. Но только это предписание стремиться к счастью обычно таково, что оно наносит большой ущерб некоторым склонностям, и тем не менее человек не может составить себе никакого

определенного и верного понятия о сумме удовлетворения всех [склонностей], именуемой счастьем. Поэтому нечего удивляться, что одна определенная склонность в отношении того, что̀ она обещает, и того времени, в какое она может быть удовлетворена, в состоянии перевесить неопределенную идею и человек, например подагрик, выбирает еду, какая ему по вкусу, а страдание — какое он способен вытерпеть, так как по своему расчету он здесь по крайней мере не лишил себя наслаждения настоящим моментом ради, быть может, напрасных ожиданий счастья, какое будто заключается в здоровье. Но и в этом случае, если общее стремление к счастью не определило воли этого человека, если здоровье, для него по крайней мере, не вошло с такой необходимостью в этот расчет, то и здесь, как и во всех других случаях, остается еще некоторый закон, а именно содействовать своему счастью не по склонности, а из чувства долга, и только тогда поведение человека имеет подлинную моральную ценность.

Так, без сомнения, следует понимать и места из священного писания, где предписывается как заповедь любить своего ближнего, даже нашего врага. Ведь любовь как склонность не может быть предписана как заповедь, но благотворение из чувства долга, хотя бы к тому не побуждала никакая склонность и даже противостояло естественное и неодолимое отвращение, есть *практическая*, а не *патологическая* любовь. Она кроется в воле, а не во влечении чувства, в принципах действия, а не в трогательной участливости; только такая любовь и может быть предписана как заповедь.

Второе положение следующее: поступок из чувства долга имеет свою моральную ценность не *в той цели*, которая может быть посредством него достигнута, а в той максиме, согласно которой решено было его совершить; эта ценность зависит, следовательно, не от действительности объекта поступка, а только от *принципа воления*, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания. Что намерения, которые мы можем иметь при совершении поступков, и их влияние как целей и мотивов воли не могут придать поступкам никакой

безусловной и моральной ценности — ясно из предыдущего. В чем же, таким образом, может заключаться эта ценность, если она не должна состоять в воле, [взятой] в отношении результата, на какой она надеется? Эта ценность может заключаться *только в принципе воли* безотносительно к тем целям, какие могут быть достигнуты посредством такого поступка. Ведь воля стоит как бы на распутьи — между своим априорным принципом, который формален, и своим апостериорным мотивом, который материален, и так как она все же должна быть чем-нибудь определена, то, если поступок совершается из чувства долга, ее должен определить формальный принцип воления вообще, ибо всякий материальный принцип у нее отнят.

Третье положение как вывод из обоих предыдущих я бы выразил следующим образом: *долг есть необходимость [совершения] поступка из уважения к закону.* К объекту как результату моего предполагаемого поступка я хотя и могу иметь *склонность,* но *никогда* не могу чувствовать *уважение* именно потому, что он только результат, а не деятельность воли. Точно так же я не могу питать уважение к склонности вообще, все равно, будет ли она моей склонностью или склонностью другого; самое большее, что я могу,— это в первом случае ее одобрять, во втором — иногда даже любить, т. е. рассматривать ее как благоприятствующую моей собственной выгоде. Лишь то, что связано с моей волей только как основание, а не как следствие, что не служит моей склонности, а перевешивает ее, совершенно исключает по крайней мере склонность из расчета при выборе, стало быть, только закон сам по себе может быть предметом уважения и тем самым — заповедью. Итак, поступок из чувства долга должен совершенно устранить влияние склонности и вместе с ней всякий предмет воли. Следовательно, остается только одно, что могло бы определить волю: объективно *закон,* а субъективно *чистое уважение* к этому практическому закону, стало быть, максима * — следовать такому закону даже в ущерб всем моим склонностям.

---

* *Максима* есть субъективный принцип воления; объективный принцип (т. е. такой, который служил бы всем разумным

Таким образом, моральная ценность поступка заключается не в результате, который от него ожидается, следовательно, также и не в каком-нибудь принципе [совершения] поступков, который нуждается в заимствовании своей побудительной причины от этого ожидаемого результата. Ведь ко всем этим результатам (собственному приятному состоянию и даже способствованию чужому счастью) могли бы привести и другие причины, и для этого, следовательно, не требовалось воли разумного существа, а ведь в ней одной можно найти высшее и безусловное благо. Поэтому только *представление о законе* самом по себе, *которое имеется, конечно, только у разумного существа,* поскольку это представление, а не ожидаемый результат есть определяющее основание воли, может составлять то столь предпочтительное благо, которое мы называем нравственным и которое имеется уже в самой личности, поступающей согласно этому представлению, а не ожидается еще только в результате [поступка] *.

существам практическим принципом также и субъективно, если бы разум имел полную власть над способностью желания) есть практический *закон.*

* Меня могут, пожалуй, упрекнуть в том, что я, прикрываясь словом *уважение,* только ищу прибежища в неясном чувстве, вместо того чтобы дать четкое объяснение по этому вопросу, пользуясь каким-нибудь понятием разума. Но хотя уважение и есть чувство, оно тем не менее чувство, не *внушенное* каким-нибудь влиянием, а *спонтанно произведенное* (selbstgewirkter) понятием разума; поэтому оно специфически отличается от всех чувств первого рода, которые можно свести к склонности или страху. Когда я познаю нечто непосредственно как закон для себя, я познаю с уважением, которое означает лишь сознание того, что моя воля *подчинена* закону без посредства других влияний на мои чувства. Непосредственное определение воли законом и сознание этого определения называется *уважением,* так что уважение рассматривается как *действие* закона на субъект, а не как *причина* этого закона. Собственно говоря, уважение есть представление о ценности, которая наносит ущерб моему себялюбию. Следовательно, это есть нечто такое, что не может рассматриваться ни как предмет склонности, ни как предмет страха, хотя оно имеет нечто аналогичное и с тем и с другим. *Предмет* уважения есть, таким образом, только *закон,* и притом закон, который мы налагаем *на самих себя* и тем не менее как необходимый сам по себе. Как закону мы подчиняемся ему,

Однако что же это за закон, представление о котором, даже безотносительно к ожидаемому от него результату, должно определить волю, дабы последняя могла считаться непременно и безусловно доброй? Так как я лишил волю всех побуждений, которые для нее могли бы возникнуть из соблюдения какого-нибудь закона, то не остается ничего, кроме общей законосообразности поступков вообще, которая и должна служить воле принципом. Это значит: я всегда должен поступать только так, *чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон*[2]. Здесь законосообразность вообще (без того чтобы полагать в основу некоторый закон, определяемый к тем или иным поступкам) есть то, что служит и должно служить воле принципом, если долг вообще не пустая фантазия и химерическое понятие; с этим согласен и обыденный человеческий разум в своих практических суждениях, и он постоянно имеет в виду упомянутый принцип.

Пусть, например, ставится вопрос: могу ли я, если я нахожусь в затруднительном положении, дать обещание с намерением его не сдержать? Здесь я легко усматриваю различный смысл, какой может иметь этот вопрос: благоразумно ли давать ложное обещание, или сообразно ли это с долгом? Первое, без сомнения, часто может иметь место. Правда, я прекрасно вижу, что недостаточно еще с помощью этой увертки выбраться из затруднительного положения в данный момент, следует еще хорошенько обдумать, не могут ли из этой лжи возникнуть для меня впоследствии гораздо большие затруднения, чем те, от которых я сейчас хочу избавиться; а так как при всей моей мнимой *хитрости*

не спрашивая у себялюбия; как возложенный на нас нами самими этот закон есть, однако, следствие нашей воли. В первом отношении он имеет аналогию со страхом, во втором — со склонностью Все уважение к личности есть в сущности только уважение к закону (честности и т. д.), пример которого нам дает эта личность. Так как развитие своих талантов мы также считаем долгом, то в талантливой личности мы усматриваем как бы *примерный случай закона* (чтобы в этом сделаться подобным ей посредством упражнения), и это создает наше к ней уважение. Весь так называемый моральный *интерес* состоит исключительно в *уважении* к закону.

не так-то легко предусмотреть последствия, чтобы раз потерянное доверие не повредило мне куда больше, чем все то зло, которого я сейчас думаю избежать, то не *благоразумнее* было бы поступать согласно всеобщей максиме и вменить себе в привычку что-то обещать не иначе как с намерением исполнить обещанное. Однако мне скоро становится ясно, что такая максима все же имеет в своей основе только боязнь последствий. Быть же правдивым из чувства долга — это другое дело, это совсем не то, что быть таким из боязни вредных последствий: в то время как в первом случае понятие поступка само по себе уже содержит в себе закон для меня, во втором я прежде всего должен осмотреться и взвесить, какие результаты могут для меня быть связаны с этим. В самом деле, если я отступаю от принципа долга, то это безусловно дурно; если же я изменяю своей максиме благоразумия, то это иногда может оказаться для меня очень выгодно, хотя, конечно, надежнее оставаться ей верным. Однако, чтобы прийти кратчайшим и вместе с тем верным путем к ответу на вопрос, сообразно ли с долгом ложное обещание, я спрашиваю самого себя: был бы я доволен, если бы моя максима (выйти из затруднительного положения посредством ложного обещания) имела силу всеобщего закона (и для меня, и для других)? И мог бы я сказать самому себе: пусть каждый дает ложное обещание, если он находится в затруднительном положении, выйти из которого он не может другим способом? Поставив так вопрос, я скоро пришел бы к убеждению, что хотя я и могу желать лжи, но вовсе не хочу общего для всех закона — лгать; ведь при наличии такого закона не было бы, собственно говоря, никакого обещания, потому что было бы напрасно объявлять мою волю в отношении моих будущих поступков другим людям, которые этому объявлению не верят или, если бы они необдуманно сделали это, отплатили бы мне той же монетой. Стало быть, моя максима, коль скоро она стала бы всеобщим законом, необходимо разрушила бы самое себя.

Таким образом, я не нуждаюсь в какой-нибудь глубокой проницательности, чтобы знать, как мне посту-

пать, дабы мое воление было нравственно добрым. Не сведущий в обычном ходе вещей, не приспособленный ко всем происходящим в мире событиям, я лишь спрашиваю себя: можешь ли ты желать, чтобы твоя максима стала всеобщим законом? Если ты этого не можешь, то она неприемлема, и притом не из-за ожидаемого от нее вреда для тебя или других, а потому, что она не годится как принцип для возможного всеобщего законодательства. К последнему же разум вынуждает у меня непосредственное уважение, относительно которого я, правда, сейчас еще не *знаю*, на чем оно основывается (пусть это исследует философ), но по крайней мере понимаю хотя бы следующее: что оно есть определение ценности, которая далеко перевешивает всю ценность того, чтó восхваляется склонностью, и, далее, что необходимость моих поступков из *чистого* уважения к практическому закону есть то, что составляет долг, которому должна уступить всякая другая побудительная причина, так как он — условие *самой по себе* доброй воли, ценность которой выше всего остального.

Так мы наконец добрались в моральном познании обыденного человеческого разума до его принципа, который этот разум, конечно, не мыслит себе столь отвлеченно в общей форме, но все же постоянно имеет перед глазами и применяет как руководящую нить своих суждений. Здесь было бы нетрудно показать, как он с этим компасом в руках отлично разбирался бы во всех происходящих случаях, чтó хорошо и чтó плохо, чтó сообразно с долгом и чтó противно долгу, если только, не обучая разум ничему новому, обратить его внимание, как это сделал Сократ, на его собственный принцип; следовательно, для того чтобы знать, как поступать, чтобы быть честными и добрыми и даже мудрыми и добродетельными, мы не нуждаемся ни в какой науке и философии. Уже заранее можно было предположить, что знание того, чтó каждому человеку надлежит делать и, стало быть, уметь, — это дело также каждого, даже самого простого, человека. Здесь нельзя, однако, не удивляться тому, как много преимуществ имеет в обыденном человеческом рассудке практиче-

ская способность суждения перед теоретической. В последней, если обыденный разум отваживается уклониться от эмпирических законов и чувственных восприятий, он запутывается в догадках, впадает в прямые противоречия с самим собой, приходит к загадкам, по меньшей мере к хаосу неизвестности, неясности и неустойчивости. В сфере же практического способность суждения только тогда и начинает показывать себя с очень выгодной стороны, когда обыденный рассудок исключает из практических законов все чувственные мотивы. Тогда он делается даже тонким; может случиться, что он будет придирчивым к своей совести или другим притязаниям в отношении того, что должно называться правильным, или же захочет для собственного наставления искренне определить ценность поступков; и, что самое главное, в последнем случае он может с точно таким же успехом питать надежду верно попасть в цель, как и философ; он в этом случае даже надежнее философа: ведь последний может руководствоваться тем же принципом, что и он, но может легко запутать свое суждение массой посторонних, не относящихся к делу соображений и отклонить его от прямого пути. Не было бы поэтому предпочтительнее в делах морали довольствоваться обыденным суждением разума и — самое большее — привносить философию только для того, чтобы полнее и доступнее представить систему нравственности, равно и правила ее изложить более подходящим образом для применения (но еще более для споров), но не для того, чтобы в практических целях отучать обыденный человеческий рассудок от его счастливой простоты и направлять его посредством философии на новый путь исследований и поучений?

Невинность, конечно, прекрасная вещь, но, с другой стороны, очень плохо, что ее трудно сохранить и легко совратить. Поэтому сама мудрость, которая вообще-то больше состоит в образе действий, чем в знании, все же нуждается в науке не для того, чтобы у нее учиться, а для того, чтобы ввести в употребление ее предписание и закрепить его. Человек ощущает в себе самом, в своих потребностях и склонностях, полное удовлетво-

рение которых он называет счастьем, сильный противовес всем велениям долга, которые разум представляет ему достойными глубокого уважения. Разум между тем дает свои веления, ничего, однако, при этом не обещая склонностям, дает их с неумолимостью, стало быть, как бы с пренебрежением и неуважением к столь безудержным и притом с виду столь справедливым притязаниям (которые не хотят отступать ни перед какими велениями). Отсюда возникает *естественная диалектика,* т. е. наклонность умствовать наперекор строгим законам долга и подвергать сомнению их силу, по крайней мере их чистоту и строгость, а также, где это только возможно, делать их более соответствующими нашим желаниям и склонностям, т. е. в корне подрывать их и лишать их всего их достоинства, что в конце концов не может одобрить даже обыденный практический разум.

Таким образом, не какая-нибудь потребность в спекуляции (к чему у него совершенно нет охоты, пока он довольствуется ролью простого здравого разума), а практические соображения побуждают *обыденный человеческий разум* выйти из своего круга и сделать шаг в сферу *практической философии,* чтобы получить здесь сведения и ясные указания относительно источника своего принципа и истинного назначения этого принципа в сопоставлении с максимами, которые опираются на потребности и склонности. Это должно помочь ему выйти из затруднительного положения, возникающего вследствие двусторонних притязаний, и избежать опасности лишиться всех подлинных нравственных принципов из-за двусмысленности, в которой он легко может запутаться. Таким образом, и в практическом обыденном разуме, если он развивает свою культуру, незаметно возникает *диалектика,* которая заставляет его искать помощи в философии точно так же, как это происходит с разумом в его теоретическом применении; поэтому первый, так же как и второй, не находит успокоения ни в чем, кроме как в исчерпывающей критике нашего разума.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

ПЕРЕХОД ОТ ПОПУЛЯРНОЙ НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ К МЕТАФИЗИКЕ НРАВСТВЕННОСТИ

Если мы вывели понятие долга, которым мы до сих пор оперировали, из обычного применения нашего практического разума, то отсюда никоим образом нельзя заключать, будто мы трактовали его как понятие опыта. Как только мы обращаемся к опыту и следим за поведением людей, мы встречаемся с частыми и, как мы сами признаем, справедливыми сетованиями, что нельзя даже привести никаких достоверных примеров убеждения в совершении поступков из чувства чистого долга; что хотя нечто и может произойти *сообразно* с тем, что велит *долг,* тем не менее все еще остается сомнение, произошло ли это действительно *из чувства долга* и имеет ли оно, стало быть, моральную ценность. Поэтому во все времена были философы, которые решительно отрицали действительность такого убеждения в человеческих поступках и всё приписывали более или менее утонченному себялюбию. Однако это не вызывало у них сомнений в самом понятии нравственности; скорее, они с искренним сожалением упоминали о неустойчивости и испорченности человеческой природы; она, правда, достаточно благородна для того, чтобы возвести в правило для себя столь достойную уважения идею, но в то же время слишком слаба, чтобы ей следовать; а разумом, который должен был бы служить ей законодательством, она пользуется только для того, чтобы удовлетворить интересы склонностей или каждой в отдельности, или — самое большее — в их максимальном согласии между собой.

На самом деле совершенно невозможно из опыта привести с полной достоверностью хотя бы один случай, где максима вообще-то сообразного с долгом поступка покоилась бы исключительно на моральных основаниях и на представлении о своем долге. Правда, иногда может случиться, что при самом жестком испытании самих себя мы не находим ничего, что помимо морального основания долга могло бы оказаться достаточно сильным, чтобы побудить к тому или другому

хорошему поступку и столь большой самоотверженности; однако отсюда никак нельзя с уверенностью заключить, что действительно никакое тайное побуждение себялюбия — только под обманным видом той идеи — не было настоящей, определяющей причиной воли; мы же вместо нее охотно льстим себя ложно присвоенными более благородными побудительными мотивами, а на самом деле даже самым тщательным исследованием никогда не можем полностью раскрыть тайные мотивы, так как когда речь идет о моральной ценности, то суть дела не в поступках, которые мы видим, а во внутренних принципах их, которых мы не видим.

Тем, кто осмеивает всякую нравственность просто как иллюзию человеческого воображения, которое благодаря самомнению превосходит само себя, нельзя оказать большей услуги, как согласиться с ними, что понятия долга (так же как и все другие понятия, как это люди из удобства охотно себе внушают) должны быть выведены только из опыта; этим признанием мы приготовили бы им верный триумф. Из человеколюбия я бы согласился, пожалуй, с тем, что большинство наших поступков сообразно с долгом; но стоит только ближе присмотреться к помыслам и желаниям людей, как мы всюду натолкнемся на их дорогое им *Я*, которое всегда бросается в глаза: именно на нем и основываются их намерения, а вовсе не на строгом велении долга, которое не раз потребовало бы самоотречения. Да и не нужно быть врагом добродетели, а просто хладнокровным наблюдателем, не принимающим страстного желания добра тотчас за его действительность, чтобы (в особенности с увеличением жизненного опыта и развитием способности суждения, которая под влиянием опыта становится отчасти более утонченной, отчасти более изощренной в наблюдательности) в какие-то моменты сомневаться в том, есть ли действительно в мире истинная добродетель. И тут уже ничто не может предотвратить полного отречения от наших идей долга и сохранить в душе заслуженное уважение к его закону, кроме ясного убеждения, что если даже никогда и не было бы поступков, которые возникали бы из таких

чистых источников, то ведь здесь вовсе нет и речи о том, происходит или нет то или другое,— разум себе самому и независимо от всех явлений предписывает то, что должно происходить; стало быть, поступки, примера которых, может быть, до сих пор и не дал мир и в возможности которых очень сомневался бы даже тот, кто все основывает на опыте, тем не менее неумолимо предписываются разумом. Можно, например, требовать от каждого человека полной искренности в дружбе, хотя, быть может, до сих пор не было ни одного чистосердечного друга, потому что этот долг как долг вообще заключается — до всякого опыта — в идее разума, определяющего волю априорными основаниями.

Прибавим к этому, что если только не хотят оспаривать у понятия нравственности всю его истинность и отношение к какому-нибудь возможному объекту, то нельзя отрицать, что значение нравственного закона до такой степени обширно, что он имеет силу не только для людей, но и для всех *разумных существ вообще*, не только при случайных обстоятельствах и в исключительных случаях, а *безусловно необходимо;* тогда становится ясным, что никакой опыт не может дать повода к выводу даже о возможности таких аподиктических законов. В самом деле, по какому же праву можем мы к тому, что, быть может, имеет силу только при случайных условиях человечества, внушить беспредельное уважение как всеобщему предписанию для всякого разумного естества и каким образом законы определения *нашей* воли могли бы приниматься за законы определения воли разумного существа вообще и только как таковые считаться законом и для нашей воли, если бы они были только эмпирическими и не брали свое начало совершенно a priori в чистом, но практическом разуме?

И нельзя было бы придумать для нравственности ничего хуже, чем если бы хотели вывести ее из примеров. Ведь о каждом приводимом мне примере нравственности следует сначала судить согласно принципам моральности, достоин ли еще он служить первоначальным примером, т. е. образцом, и такой пример никак не может предоставить в наше распоряжение само высшее понятие моральности. Даже святой пра-

ведник из Евангелия должен быть сопоставлен с нашим идеалом нравственного совершенства, прежде чем мы признаем его таким идеалом; этот святой и говорит о самом себе: что называете вы меня (которого вы видите) благим? никто не благ (не прообраз блага), кроме единого бога (которого вы не видите). Но откуда же у нас понятие о боге как о высшем благе? Только из *идеи* нравственного совершенства, которую разум составляет a priori и которую он неразрывно связывает с понятием свободной воли. Подражание в нравственном вовсе не имеет места, и примеры служат только для поощрения, т. е. они устраняют сомнение относительно возможности того, что́ повелевает закон, они делают наглядным то, что́ практическое правило выражает в более общем виде, но они никогда не могут дать нам право оставить в стороне их настоящий оригинал, находящийся в разуме, и руководствоваться примерами.

Если, таким образом, нет никакого настоящего высшего принципа нравственности, который не должен был бы независимо от всякого опыта основываться только на чистом разуме, то, я думаю, не надо и спрашивать, хорошо ли излагать в общем виде (in abstracto) эти понятия так, как они установлены a priori вместе с принадлежащими им принципами, ежели познание должно отличаться от обыденного и получить название философского. Но в наше время такой вопрос был бы не лишним. В самом деле, если бы мы стали собирать голоса относительно того, чему следует отдать предпочтение — чистому ли, обособленному от всего эмпирического познанию разума, стало быть метафизике нравственности, или популярной практической философии, то мы скоро догадались бы, на чьей стороне был бы перевес.

Спускаться, таким образом, до ходячих понятий, без сомнения, очень похвально, если перед этим мы поднялись до принципов чистого разума и получили при этом полное удовлетворение; это значило бы сначала *основать* учение о нравственности на метафизике, а потом уже, когда оно установлено, ввести его путем популяризации *в обиход;* но крайне нелепо добиваться по-

пулярности уже при первом исследовании, от которого зависит вся правильность принципов. Этот образ действий никогда не может претендовать на в высшей степени редкую заслугу — добиться истинной *философской популярности,* так как нет ничего мудреного в том, чтобы быть общепонятным, если при этом отказываешься от всякого основательного понимания. Кроме того, он порождает отвратительную смесь нахватанных отовсюду наблюдений и полупродуманных принципов, которая доставляет удовольствие пустой голове, потому что это все же нечто весьма пригодное для каждодневной болтовни. Проницательные же люди чувствуют здесь путаницу, но, не зная, что делать, недовольные, отворачиваются от этого, хотя философов, прекрасно видящих этот обман, не желают слушать, если они на некоторое время отказываются от мнимой популярности, дабы только после приобретенного определенного понимания иметь полное основание быть популярными.

Стоит только взглянуть на опыты о нравственности, написанные в этом излюбленном стиле, как сталкиваешься то с особым назначением человеческой природы (иногда, впрочем, и с идеей разумного естества вообще), то с совершенством, то со счастьем, здесь найдешь моральное чувство, там — страх перед богом, немножко отсюда, немножко оттуда, и все это в поразительном смешении. При этом даже не приходит в голову спросить, следует ли вообще искать принципы нравственности в знании человеческой природы (которое мы можем получить только из опыта). Если же нет, если эти принципы можно найти совершенно a priori, свободными от всего эмпирического, просто в чистых понятиях разума и ни в чем другом, то уж лучше решить совершенно отделить это исследование как чистую практическую философию или (если можно употребить название, пользующееся столь дурной славой) как метафизику * нравственности, довести его для него

---

* Можно, если угодно (подобно тому как чистую математику отличают от прикладной, чистую логику — от прикладной, точно так же) отличать чистую философию нравственности (метафизику) от прикладной (а именно примененной к человеческой природе). Это наименование будет сейчас же

самого до всей его полноты, а публику, которая требует популярности, уговорить подождать до окончания этого предприятия.

Но такая совершенно изолированная метафизика нравственности, не смешанная ни с какой антропологией, ни с какой теологией, ни с какой физикой или сверхфизикой и еще в меньшей степени с скрытыми качествами (которые можно было бы назвать подфизическими), есть не только необходимый субстрат всего теоретического, точно определенного познания обязанностей, но и дезидераты величайшей важности для действительного исполнения их предписаний. В самом деле, чистое представление о долге и вообще о нравственном законе, без всякой чуждой примеси эмпирических воздействий (Anreizen), имеет на человеческое сердце благодаря одному только разуму (который при этом только впервые понимает, что он может быть для самого себя также и практическим) гораздо более сильное влияние, чем все другие мотивы *, которые можно было бы собрать с эмпирического поля, так что оно,

---

напоминать, что нравственные принципы не следует основывать на особенностях человеческой природы: они должны быть a priori самостоятельны; из них уже необходимо иметь возможность выводить практические правила как для всякого разумного естества, так, следовательно, и для человеческой природы.

* У меня есть письмо покойного достопочтенного Зульцера [3], в котором он меня спрашивает: что же может быть причиной того, что учения о добродетели, как бы убедительны они ни были для разума, имеют так мало успеха. Я несколько запоздал с ответом, так как намерен был дать его исчерпывающим образом. Однако ответ может быть только один: сами учители не выяснили себе свои понятия и, желая это исправить, портят их тем, что отовсюду набирают побудительные причины к нравственно доброму, дабы сделать лекарство как следует сильным. Ведь при самом обыкновенном наблюдении обнаруживается, что если нам показывают честный поступок, как он был с непоколебимым духом совершен без всякого намерения извлечь какую-нибудь выгоду в этом мире или на том свете, несмотря на величайшие испытания или соблазны, то он далеко превосходит и затмевает всякий аналогичный ему поступок, на который, хотя бы лишь в малейшей степени, воздействовал посторонний мотив, поднимает дух и вызывает желание самому действовать так же. Даже подростки ощущают это влияние, и потому обязанности никогда не следует показывать им иначе.

убежденное в своем достоинстве, презирает эти последние и постепенно может сделаться их владыкой. Смешанное же учение о нравственности, составленное и из мотивов, основанных на чувствах и склонностях, и из понятий разума, должно сделать неустойчивым состояние души под действием побудительных причин, которые нельзя подвести ни под какой принцип и которые только весьма случайно ведут к добру, а чаще всего могут привести к злу.

Из всего сказанного явствует, что все нравственные понятия имеют свое место и возникают совершенно a priori в разуме, и притом в самом обыденном человеческом разуме так же, как и в исключительно спекулятивном; что они не могут быть отвлечены ни от какого эмпирического и потому лишь случайного познания; что именно эта чистота их происхождения делает их достойными служить нам высшими практическими принципами; что насколько мы каждый раз привносим эмпирический [элемент], настолько лишаем их истинного влияния и безграничной ценности поступков; что не только величайшая необходимость в теоретических целях, когда дело идет только о спекуляции, требует, чтобы понятия и законы нравственности черпались из чистого разума и излагались во всей чистоте и, более того, чтобы был определен объем всего этого практического или чистого познания разума, т. е. вся способность чистого практического разума, но что все это имеет величайшее практическое значение. Однако не следует при этом ставить принципы в зависимость от особой природы человеческого разума, как это охотно допускает, да иногда и находит необходимым, спекулятивная философия; нет, именно потому, что моральные законы должны иметь силу для каждого разумного существа вообще, необходимо выводить их уже из общего понятия разумного существа вообще и таким образом излагать всю мораль, которая для своего *применения* к людям нуждается в антропологии, сначала независимо от нее как чистую философию, т. е. как метафизику, во всей полноте (что вполне возможно в этом виде совершенно обособленного познания). При этом мы прекрасно понимаем, что, не обладая ею, не

только совершенно напрасно пытаться точно определить для спекулятивного суждения моральное [содержание] долга во всем, что сообразно с долгом, но даже в обычном и практическом применении, особенно в моральном наставлении, невозможно основать нравы на их подлинных принципах и тем самым вызывать чистые моральные убеждения и прививать умам стремление к высшему благу в мире.

Однако, чтобы в этой работе подняться по естественным ступеням не просто от обыденного нравственного суждения (которое здесь достойно большого уважения) к философскому, как это было раньше, а от популярной философии, не идущей дальше того, до чего она может ощупью дойти посредством примеров, к метафизике (которая уже больше не дает себя сдерживать ничем эмпирическим и которая, имея своей задачей определить всю сумму относящегося сюда познания разума, доходит во всяком случае до идей, где нас покидают даже примеры), мы должны проследить и ясно представить практическую способность разума, начиная с ее общих определяющих правил и кончая тем пунктом, где из нее возникает понятие долга.

Каждая вещь в природе действует по законам. Только разумное существо имеет *волю*, или способность поступать *согласно представлению* о законах, т. е. согласно принципам. Так как для выведения поступков из законов требуется *разум*, то воля есть не что иное, как практический разум. Если разум непременно определяет волю, то поступки такого существа, признаваемые за объективно необходимые, необходимы также и субъективно, т. е. воля есть способность выбирать *только то*, что разум независимо от склонности признает практически необходимым, т. е. добрым. Если же разум сам по себе недостаточно определяет волю, если воля подчинена еще и субъективным условиям (тем или иным мотивам), которые не всегда согласуются с объективными,— одним словом, если воля *сама по себе* не полностью сообразуется с разумом (как это действительно имеет место у людей), то поступки, объективно признаваемые за необходимые, субъективно случайны и определение такой воли сообразно с объек-

тивными законами есть *принуждение;* т. е. хотя отношение объективных законов к не вполне доброй воле представляется как определение воли разумного существа основаниями разума, но эта воля по своей природе послушна им не с необходимостью.

Представление об объективном принципе, поскольку он принудителен для воли, называется велением (разума), а формула веления называется ***императивом.***

Все императивы выражены через *долженствование* и этим показывают отношение объективного закона разума к такой воле, которая по своему субъективному характеру не определяется этим с необходимостью (принуждение). Они говорят, что делать нечто или не делать этого — хорошо, но они говорят это такой воле, которая не всегда делает нечто потому, что ей дают представление о том, что делать это хорошо. Но практически *хорошо* то, чтó определяет волю посредством представлений разума, стало быть, не из субъективных причин, а объективно, т. е. из оснований, значимых для всякого разумного существа, как такового. В этом состоит отличие практически хорошего от *приятного;* приятным мы называем то, что имеет влияние на волю только посредством ощущения из чисто субъективных причин, значимых только для того или иного из чувств данного человека, но не как принцип разума, имеющий силу для каждого *.

---

* Зависимость способности желания от ощущений называется склонностью, и склонность, следовательно, всегда указывает на *потребность.* Зависимость же случайно определяемой воли от принципов разума называется *интересом.* Интерес имеет место, следовательно, только при зависимой воле, которая не всегда сама собой сообразна с разумом; для божественной воли немыслим никакой интерес. Но и человеческая воля может *усматривать* в чем-нибудь *интерес* и, несмотря на это, не *поступать из интереса.* Первое означает *практический* интерес к поступку, второе — *патологический* интерес к объекту поступка. Первое показывает лишь зависимость воли от принципов разума самих по себе, второе — зависимость ее от принципов его в пользу склонности, когда разум дает только практическое правило, как удовлетворить потребность склонности. В первом случае меня интересует поступок, во втором — объект поступка (поскольку этот объект мне приятен). В первом разделе мы видели, что при поступке из чувства долга должен

Совершенно добрая воля, таким образом, также подчинялась бы объективным законам (добра), но на этом основании нельзя было бы представлять ее как *принужденную* к законосообразным поступкам, так как сама собой, по своему субъективному характеру, она может быть определена только представлением о добре. Поэтому для *божественной* и вообще для *святой* воли нет никаких императивов; *долженствование* здесь не на своем месте, так как *воление* само собой необходимо согласно с законом. Поэтому императивы суть только формулы для выражения отношения объективных законов воления вообще к субъективному несовершенству воли того или другого разумного существа, например воли человека.

Все *императивы*, далее, повелевают или *гипотетически*, или *категорически*. Первые представляют практическую необходимость возможного поступка как средство к чему-то другому, чего желают (или же возможно, что желают) достигнуть. Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какой-нибудь поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо другой цели.

Так как каждый практический закон представляет возможный поступок как хороший и поэтому как необходимый для субъекта, практически определяемого разумом, то все императивы суть формулы определения поступка, который необходим согласно принципу воли, в каком-либо отношении доброй. Если же поступок хорош только для *чего-то другого* как средство, то мы имеем дело с *гипотетическим* императивом; если он представляется как хороший *сам по себе*, стало быть как необходимый для воли, которая сама по себе сообразна с разумом как принципом ее, то императив — *категорический*.

Императив говорит, таким образом, какой возможный с моей стороны поступок был бы хорошим, и представляет практическое правило по отношению к такой воле, которая не совершает непременно поступка только

приниматься во внимание не интерес к предмету, а только интерес к самому поступку и его принципу в разуме (закону).

потому, что он хорош, так как отчасти субъект не всегда знает, что поступок хорош, отчасти же, если бы он это и знал, его максимы все же могли бы противоречить объективным принципам практического разума.

Гипотетический императив, следовательно, говорит лишь, что поступок хорош для какой-нибудь *возможной* или *действительной* цели. В первом случае он ***проблематически***-практический, а во втором — ***ассерторически***-практический принцип. Категорический императив, который признает поступок сам по себе, безотносительно к какому-нибудь намерению, т. е. и без какой-либо другой цели, объективно необходимым, имеет силу ***аподиктически***-практического принципа [4].

То, что исполнимо только силами какого-нибудь разумного существа, можно мыслить себе и как возможную цель для какой-нибудь воли, и поэтому, поскольку поступок представляется необходимым, для того чтобы достигнуть какой-нибудь вызываемой этим возможной цели, принципов [совершения] поступков на самом деле бесконечно много. Все науки имеют какую-то практическую часть, состоящую из указаний (Aufgaben), что какая-нибудь цель для нас возможна, и из императивов, [предписывающих то], как она может быть достигнута. Такие императивы могут поэтому вообще называться императивами ***умения***. Разумна ли и хороша ли цель,— об этом здесь и речи нет, речь идет лишь о том, что́ необходимо делать, чтобы ее достигнуть. Предписания для врача, чтобы основательно вылечить пациента, и для отравителя, чтобы наверняка его убить, равноценны постольку, поскольку каждое из них служит для того, чтобы полностью осуществить поставленную цель. Так как в детстве не знают, какие цели могут встретиться в жизни, то родители прежде всего стараются научить своих детей *многому* и заботятся об *умении* применять средства ко *всевозможным* целям; при этом ни о какой из них они не могут определенно сказать, что она действительно станет в будущем целью их воспитанника, хотя *возможно*, что она у него когда-нибудь будет. И эта забота так велика, что из-за этого они обычно забывают помочь им выработать и поправить их суждение о ценности тех пред-

метов, которые они, быть может, захотят поставить себе целью.

Есть, однако, одна цель, наличие которой можно предполагать у всех разумных существ (поскольку к ним, а именно как к зависимым существам, подходят императивы), следовательно, такая цель, которую они не только *могут* иметь, но о которой можно с полной уверенностью заранее сказать, что все они ее *имеют* по естественной необходимости; я имею в виду цель достигнуть *счастья*. Гипотетический императив, который представляет практическую необходимость поступка как средство для содействия счастью, есть ***ассерторический*** императив. Его следует изображать как необходимый не для какой-нибудь неизвестной, лишь возможной цели, а для цели, которую можно с уверенностью и a priori предположить у каждого человека, так как она принадлежит его существу. Умение выбирать средства для своего собственного максимального благополучия можно назвать *благоразумием* * в самом узком смысле. Следовательно, императив, касающийся выбора средств для достижения собственного счастья, т. е. предписание благоразумия, все еще остается *гипотетическим:* поступок предписывается не безусловно, а только как средство для другой цели.

Наконец, существует императив, который, не полагая в основу как условие какую-нибудь другую цель, достижимую тем или иным поведением, непосредственно предписывает это поведение. Этот императив ***категорический***. Он касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; сущест-

---

* Слово *благоразумие* употребляется в двояком смысле. В одном смысле оно может означать житейскую мудрость (Weltklugheit), в другом — ум, преследующий личные цели (Privatklugheit). Первая есть умение человека оказывать влияние на других для использования их в своих целях. Второй состоит в знании того, как объединить все эти цели для собственной длительной выгоды. Он есть, собственно говоря, то благоразумие, к которому сводится сама ценность первой; и о тех, кто благоразумен в первом смысле, но не во втором, можно было бы скорее сказать: они толковы и хитры, но в общем-то не умны.

венно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно. Этот императив можно назвать императивом ***нравственности***.

Воление по этим троякого рода принципам можно легко различить также по *неодинаковости* принуждения воли. Для того чтобы сделать заметным и это различие, я думаю, было бы лучше всего расположить эти принципы по порядку со следующими названиями: они или *правила* умения, или *советы* благоразумия, или *веления (законы)* нравственности. В самом деле, только с *законом* связано понятие *безусловной* и притом объективной и, стало быть, общезначимой *необходимости*, и веления суть законы, которым дóлжно повиноваться, т. е. следовать и вопреки склонности. *Подача совета* содержит, правда, необходимость, но эта необходимость может быть значимой только при субъективном условии: причисляет ли данный человек то или другое к своему счастью; категорический же императив не ограничен никаким условием и как абсолютно, хотя и практически, необходимый может быть назван велением в собственном смысле. Можно было бы назвать первые императивы также *техническими* (относящимися к умению), вторые — *прагматическими** (относящимися к благу), третьи — *моральными* (относящимися к свободному поведению вообще, т. е. к нравственности).

Теперь возникает вопрос: как возможны все эти императивы? Смысл этого вопроса состоит не в том, чтобы знать, как возможно совершение поступка, который предписывается императивом, а только в том, чтобы знать, как можно мыслить принуждение воли, которое императив выражает в качестве задачи. Как возможен императив умения,— это, конечно, не нуждается в особом исследовании. Кто хочет [достигнуть]

* Мне кажется, настоящее значение слова *прагматический* могло бы быть определено так точнее всего. В самом деле, прагматическими называются *санкции*, которые вытекают, собственно, не из права государств как необходимые законы, а из *попечения* о всеобщем благе. *История* написана *прагматически*, если она учит уму-разуму, т. е. научает людей, как заботиться о своих выгодах лучше или по крайней мере так же хорошо, как и их предки.

цели, тот хочет (поскольку разум имеет решающее влияние на его поступки) также и совершенно необходимого для нее средства, которое находится в его распоряжении. Это положение, поскольку оно касается воления, аналитическое, так как в волении, направленном на объект как результат моего поступка, уже мыслится заключающаяся во мне как деятельной причине каузальность, т. е. применение средств, и императив выводит понятие необходимых поступков для этой цели уже из понятия воления, направленного на эту цель (определить самые средства достижения поставленной цели — для этого требуются, конечно, синтетические положения [5], которые, однако, касаются не основания — акта воли, а осуществления объекта). То, что мне следует провести из концов прямой линии две дуги, для того чтобы разделить эту линию пополам согласно установленному принципу,— этому математика учит, конечно, только с помощью синтетических положений; но [положение], что *если я знаю, что только таким действием можно достигнуть ожидаемого результата, то, полностью желая результата, я желаю и действия, которое для этого требуется,* это — положение аналитическое; ведь представлять нечто как результат, возможный определенным образом благодаря мне, и представлять меня действующим таким же образом в расчете на этот результат — это совершенно одно и то же.

Императивы благоразумия совершенно совпадали бы с императивами умения и были бы точно так же аналитическими, если бы только так легко было дать определенное понятие о счастье. В самом деле, тогда совершенно одинаково можно было бы сказать здесь, как и там: кто хочет [достигнуть] цели, хочет также (сообразно с разумом — необходимо) всех тех средств для [достижения] ее, которые находятся в его распоряжении. Однако, к сожалению, понятие счастья столь неопределенное понятие, что хотя каждый человек желает достигнуть счастья, тем не менее он никогда не может определенно и в полном согласии с самим собой сказать, чего он, собственно, желает и хочет. Причина этого в том, что все элементы, принадлежащие к понятию счастья, суть эмпирические, т. е. должны

быть заимствованы из опыта, однако для идеи счастья требуется абсолютное целое — максимум блага в моем настоящем и каждом последующем состоянии. Так вот, невозможно, чтобы в высшей степени проницательное и исключительно способное, но тем не менее конечное существо составило себе определенное понятие о том, чего оно, собственно, здесь хочет. Человек желает богатства — сколько забот, зависти и преследования мог бы он из-за этого навлечь на себя! Он желает больших познаний и понимания — может быть, это даст ему только бо́льшую остроту зрения и покажет ему в тем более ужасном виде несчастья, которые пока еще от него скрыты и которых тем не менее нельзя избежать, или навяжет еще больше потребностей его страстям, которые и без того причиняют ему достаточно много беспокойства. Он желает себе долгой жизни — но кто может поручиться, что она не будет лишь долгим страданием? Он желает по крайней мере здоровья — но как часто слабость тела удерживала его от распутства, в которое его могло бы повергнуть великолепное здоровье, и т. д. Короче говоря, он не в состоянии по какому-нибудь принципу определить с полной достоверностью, что́ сделает его истинно счастливым, так как для этого потребовалось бы всеведение. Таким образом, для того чтобы быть счастливым, нельзя поступать по определенным принципам, а необходимо действовать по эмпирическим советам, например диеты, бережливости, вежливости, сдержанности и т. д., о которых опыт учит, что они, как правило, более всего способствуют благу. Отсюда следует, что императивы благоразумия, говоря точно, вовсе не могут повелевать, т. е. объективно представлять поступки как практически *необходимые;* что их можно считать скорее советами (consilia), чем велениями (praecepta) разума; что задача определить наверняка и в общем виде, какой поступок мог бы содействовать счастью разумного существа, совершенно неразрешима. Стало быть, в отношении счастья невозможен никакой императив, который в строжайшем смысле слова предписывал бы совершать то, что делает счастливым, так как счастье есть идеал не разума, а воображения. Этот идеал покоится только на эмпирических

основаниях, от которых напрасно ожидают, что они должны определить поступок, посредством которого была бы достигнута целокупность действительно бесконечного ряда последствий. Этот императив благоразумия между тем был бы аналитически-практическим положением, если допустить, что средства для [достижения] счастья могут быть с уверенностью указаны. В самом деле, он лишь тем и отличается от императива умения, что у него цель только возможна, тогда как у второго она дана; но так как оба предписывают только средства для того, относительно чего предполагают, что оно желаемая цель, то императив, предписывающий направленное на средства воление тому, кто желает [достижения] цели, в обоих случаях аналитический. Таким образом, вопрос о возможности такого императива также не трудный.

Вопрос же о том, как возможен императив *нравственности*, есть, без сомнения, единственный нуждающийся в решении, так как этот императив не гипотетический и, следовательно, объективно представляемая необходимость не может опереться ни на какое предположение, как при гипотетических императивах. Не следует только при этом упускать из виду, что *на примерах*, стало быть эмпирически, нельзя установить, существуют ли вообще такого рода императивы; нужно еще считаться с возможностью, не гипотетические ли в скрытом виде все те императивы, которые кажутся категорическими. Например, говорят: «Ты не должен давать никаких ложных обещаний» — и считают, что необходимость воздержания от таких поступков не есть простой совет для избежания какого-нибудь другого зла, как это было бы в том случае, если бы сказали: «Ты не должен давать ложного обещания, чтобы не лишиться доверия, если это откроется»; такого рода поступки должны рассматриваться как зло само по себе, и, следовательно, императив запрета категорический. В этом случае ни на каком примере нельзя с уверенностью показать, что воля определяется здесь без каких-либо посторонних мотивов только законом, хотя бы это так и казалось; ведь всегда возможно, что на волю втайне оказали влияние боязнь стыда, а может

быть, и смутный страх перед другими опасностями. Кто может на опыте доказать отсутствие причины, когда опыт учит нас только тому, что мы ее не воспринимаем? Но в таком случае так называемый моральный императив, который, как таковой, кажется категорическим и безусловным, на самом деле был бы только прагматическим предписанием, которое обращает наше внимание на нашу выгоду и учит нас просто принимать ее в расчет.

Таким образом, нам придется исследовать возможность *категорического* императива всецело a priori: если бы действительность этого императива была дана нам в опыте, то возможность была бы нам нужна не для установления [его], а только для объяснения; но в таком выгодном положении мы не находимся. Тем не менее пока ясно следующее: что один лишь категорический императив гласит как практический ***закон,*** все же остальные могут, правда, быть названы *принципами* воли, но их никак нельзя назвать законами; ибо то, что необходимо сделать для достижения той или иной цели, само по себе может рассматриваться как случайное и мы всякий раз можем не быть связаны с предписаниями, если только откажемся от этой цели; безусловное же веление не оставляет воле никакой свободы в отношении противоположного [решения], стало быть, лишь оно и содержит в себе ту необходимость, которой мы требуем от закона.

Во-вторых, у этого категорического императива, или закона нравственности, основание трудности (убедиться в его возможности) также очень велико. Он — априорное синтетически-практическое положение *, и так как понимание возможности положений такого рода натал-

* Не предполагая условия из какой-нибудь склонности, я связываю с волей действие a priori, стало быть, необходимо (хотя только объективно, т. е. руководствуясь идеей разума, который имел бы полную власть над всеми субъективными побудительными причинами). Таким образом, это есть практическое положение, которое не выводит воление поступка аналитически из другого, уже предположенного воления (так как мы не обладаем такой совершенной волей), а связывает его непосредственно с понятием воли разумного существа как нечто в нем не содержащееся.

кивается на большие трудности в теоретическом познании, то легко догадаться, что и в практическом их будет не меньше.

Поставив эту задачу, мы сперва попытаемся узнать, не подскажет ли нам, быть может, понятие категорического императива также и его формулу, содержащую в себе положение, которое одно только и способно быть категорическим императивом; ведь решение вопроса о возможности такого абсолютного веления, хотя бы мы и знали, как оно гласит, потребует еще особых и больших усилий, но мы откладываем их до последнего раздела.

Если я мыслю себе *гипотетический* императив вообще, то я не знаю заранее, что́ он будет содержать в себе, пока мне не дано условие. Но если я мыслю себе *категорический* императив, то я тотчас же знаю, что́ он в себе содержит. В самом деле, так как императив кроме закона содержит в себе только необходимость максимы * — быть сообразным с этим законом, закон же не содержит в себе никакого условия, которым он был бы ограничен, то не остается ничего, кроме всеобщности закона вообще, с которым должна быть сообразна максима поступка, и, собственно, одну только эту сообразность императив и представляет необходимой.

Таким образом, существует только один категорический императив, а именно: *поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом.*

Если же все императивы долга могут быть выведены из этого единственного императива как из их прин-

---

* *Максима* есть субъективный принцип [совершения] поступков, и ее до́лжно отличать от *объективного* принципа, а именно от практического закона. Максима содержит практическое правило, которое разум определяет сообразно с условиями субъекта (чаще всего с его неведением или же его склонностями), и, следовательно, есть основоположение, согласно которому субъект *действует;* закон же есть объективный принцип, имеющий силу для каждого разумного существа, и основоположение, согласно которому такое существо *должно действовать,* т. е. императив.

ципа, то мы, хотя и оставляем нерешенным вопрос, не пустое ли понятие то, что называют долгом, можем по крайней мере показать, что́ мы мыслим посредством этого понятия и что́ мы хотим им выразить.

Так как всеобщность закона, по которому происходят действия, составляет то, что́, собственно, называется *природой* в самом общем смысле (по форме), т. е. существованием вещей, поскольку оно определено по всеобщим законам, то всеобщий императив долга мог бы гласить также и следующим образом: *поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать* ***всеобщим законом природы.***

Теперь перечислим некоторые обязанности согласно обычному их делению на обязанности по отношению к нам самим и по отношению к другим людям, на совершенные и несовершенные *.

1. Кому-то из-за многих несчастий, поставивших его в отчаянное положение, надоела жизнь, но он еще настолько разумен, чтобы спросить себя, не будет ли противно долгу по отношению к самому себе лишать себя жизни. И вот он пытается разобраться, может ли максима его поступка стать всеобщим законом природы. Но его максима гласит: из себялюбия я возвожу в принцип лишение себя жизни, если дальнейшее сохранение ее больше грозит мне несчастьями, чем обещает удовольствия. Спрашивается, может ли этот принцип себялюбия стать всеобщим законом природы. Однако ясно, что природа, если бы ее законом было уничтожать жизнь посредством того же ощущения, назначение которого — побуждать к поддержанию жизни, противо-

* Здесь необходимо заметить, что деление обязанностей я полностью оставляю для будущей *«Метафизики нравственности»,* а потому деление, приведенное в тексте, взято только произвольно (для того чтобы расположить в каком-то порядке мои примеры). Скажу только, что под совершенным долгом я понимаю тот, который не допускает никакого исключения в пользу склонности, и, таким образом, я имею не только внешние, но и внутренние *совершенные обязанности;* это противоречит принятому в школах словоупотреблению, но я не намерен здесь давать отчет, так как для моей цели безразлично, согласятся со мной или нет.

речила бы самой себе и, следовательно, не могла бы существовать как природа; стало быть, указанная максима не может быть всеобщим законом природы и, следовательно, совершенно противоречит высшему принципу всякого долга.

2. Кого-то другого нужда заставляет брать деньги взаймы. Он хорошо знает, что не будет в состоянии их уплатить, но понимает также, что ничего не получит взаймы, если твердо не обещает уплатить к определенному сроку. У него большое желание дать такое обещание; но у него хватает совести, чтобы поставить себе вопрос: не противоречит ли долгу и позволительно ли выручать себя из беды таким способом? Положим, он все же решился бы на это; тогда максима его поступка гласила бы: нуждаясь в деньгах, я буду занимать деньги и обещать их уплатить, хотя я знаю, что никогда не уплачу. Очень может быть, что этот принцип себялюбия или собственной выгоды легко согласовать со всем моим будущим благополучием; однако теперь возникает вопрос: правильно ли это? Я превращаю, следовательно, требование себялюбия во всеобщий закон и ставлю вопрос так: как бы обстояло дело в том случае, если бы моя максима была всеобщим законом? Тут мне сразу становится ясно, что она никогда не может иметь силу всеобщего закона природы и быть в согласии с самой собой, а необходимо должна себе противоречить. В самом деле, всеобщность закона, гласящего, что каждый, считая себя нуждающимся, может обещать, что́ ему придет в голову, с намерением не сдержать обещания, сделала бы просто невозможными и это обещание, и цель, которой хотят с помощью его достигнуть, так как никто не стал бы верить, что ему что-то обещано, а смеялся бы над всеми подобными высказываниями, как над пустой отговоркой.

3. Третий полагает, что у него есть талант, который посредством известной культуры мог бы сделать из него в разных отношениях полезного человека. Но этот человек считает, что находится в благоприятных обстоятельствах и что лучше предаться удовольствиям, чем трудиться над развитием и совершенствованием своих благоприятных природных задатков. Однако он

спрашивает: согласуется ли его максима небрежного отношения к своим природным дарованиям помимо согласия ее с его страстью к увеселениям также и с тем, что называется долгом? И тогда он видит, что хотя природа все же могла бы существовать по такому всеобщему закону, даже если человек (подобно жителю [островов] Тихого океана) дал бы ржаветь своему таланту и решил бы употребить свою жизнь только на безделье, увеселения, продолжение рода — одним словом, на наслаждение, однако он никак не может ***хотеть,*** чтобы это стало всеобщим законом природы или чтобы оно как такой закон было заложено в нас природным инстинктом. Ведь как разумное существо он непременно хочет, чтобы в нем развивались все способности, так как они служат и даны ему для всевозможных целей.

Наконец, *четвертый*, которому живется хорошо и который видит, что другим приходится бороться с большими трудностями (он имел бы полную возможность помочь им), думает: какое мне дело до всего этого? Пусть себе каждый будет так счастлив, как того хочет всевышний или как это он сам себе может устроить; отнимать у него я ничего не стану, да и завидовать ему не буду; но и способствовать его благополучию или помогать ему в беде у меня нет никакой охоты! Конечно, если бы такой образ мыслей был всеобщим законом природы, человеческий род мог бы очень неплохо существовать, и, без сомнения, лучше, чем когда каждый болтает о сострадании, о благосклонном отношении и при случае даже старается так поступить, но вместе с тем, где только можно, обманывает, предает права человека или иначе вредит ему. Но хотя и возможно, что по такой максиме мог бы существовать всеобщий закон природы, тем не менее нельзя ***хотеть,*** чтобы такой принцип везде имел силу закона природы. В самом деле, воля, которая пришла бы к такому заключению, противоречила бы самой себе, так как все же иногда могут быть случаи, когда человек нуждается в любви и участии других, между тем как подобным законом природы, возникшим из его собственной воли, он отнял бы у самого себя всякую надежду на помощь, которой он себе желает.

Это все только некоторые из многих действительных обязанностей или во всяком случае принимаемых нами за таковые; что они вытекают из единого выше приведенного принципа — это совершенно очевидно. Канон моральной оценки наших поступков состоит вообще в том, чтобы человек *мог хотеть*, чтобы максима его поступка стала всеобщим законом. Некоторые поступки таковы, что их максиму нельзя без противоречий даже *мыслить* как всеобщий закон природы; еще в меньшей степени мы можем *хотеть*, чтобы она стала таковым. В других поступках хотя и нет такой внутренней невозможности, тем не менее нельзя хотеть, чтобы их максима достигла всеобщности закона природы, так как такая воля противоречила бы самой себе. Легко заметить, что первая максима противоречит строгому или более узкому (непреложному) долгу, вторая же — только более широкому (вменяемому в заслугу) долгу; таким образом, все виды долга, что касается степени их обязательности (а не объекта их поступка), полностью представлены приведенными примерами в их зависимости от единого принципа.

Если при каждом нарушении долга мы будем обращать внимание на самих себя, то убедимся, что мы действительно не хотим, чтобы наша максима стала всеобщим законом, так как это для нас невозможно; скорее, мы хотим, чтобы противоположность ее осталась законом для всех; мы только позволяем себе для себя (или даже лишь для данного случая) сделать из этого закона *исключение* в пользу своей склонности. Следовательно, если бы мы взвешивали все с одной и той же точки зрения, а именно с точки зрения разума, то обнаружили бы в своей собственной воле противоречие, состоящее в том, что некоторый принцип объективно необходим как всеобщий закон и тем не менее субъективно не имеет всеобщей значимости, а допускает исключения. Но так как мы рассматриваем одни и те же поступки свои один раз с точки зрения воли, полностью сообразной с разумом, а другой раз — с точки зрения воли, на которую оказала воздействие склонность, то здесь в действительности нет противоречия, но зато имеется противодействие склонности предписа-

нию разума (antagonismus); вследствие этого всеобщность принципа (universalitas) превращается просто в общезначимость (generalitas), благодаря чему практический принцип разума и максима должны сойтись на полпути. Хотя это и нельзя обосновать нашим собственным беспристрастно построенным суждением, тем не менее это доказывает, что мы действительно признаем силу категорического императива и (со всем уважением к нему) позволяем себе только некоторые, как нам кажется, незначительные и вынужденные исключения.

Итак, до сих пор мы показали по крайней мере, что если долг есть понятие, которое должно иметь значение и содержать действительное законодательство для наших поступков, то это законодательство может быть выражено только в категорических императивах, но никоим образом не в гипотетических; равным образом мы представили ясно и определенно для всякого применения (что само по себе уже много) содержание категорического императива, который заключал бы в себе принцип всякого долга (если бы вообще таковой существовал). Однако мы еще не настолько подвинулись, чтобы доказать a priori, что подобный императив действительно существует, что имеется практический закон, который сам по себе повелевает безусловно и без всяких мотивов, и что соблюдение такого закона есть долг.

При желании достигнуть этого крайне важно остерегаться того, чтобы даже в голову не приходило пытаться выводить реальность этого принципа из *особого свойства человеческой природы.* Ведь под долгом разумеется практически безусловная необходимость поступка; следовательно, он должен иметь силу для всех разумных существ (которых только вообще может касаться императив) и *лишь поэтому* должен быть законом также и для всякой человеческой воли. А то, чтó выводится из особых природных склонностей человечества, чтó выводится из тех или иных чувств и влечений и даже, где возможно, из особого направления, которое было бы свойственно человеческому разуму и не обязательно было бы значимо для воли каждого разумного

существа,— это может, правда, служить нам максимой, но не законом, служить субъективным принципом, действовать согласно которому нам позволяют влечение и склонность, но не объективным принципом, согласно которому нам было бы *указано* действовать, хотя бы все наши влечения, склонности и природное устроение были против этого; и даже возвышенный характер и внутреннее достоинство веления долга тем больше раскрываются, чем меньше за него субъективные причины, чем больше они против него, без того, однако, чтобы хоть в малейшей степени ослабить этим принуждение законом и лишить его силы.

Здесь мы в самом деле видим философию поставленной на опасную позицию, тогда как ее позиция должна быть твердой, хотя бы ей и не было за что держаться или на что опираться ни в небе, ни на земле. Она должна здесь показать свою чистоту как заключающая сама в себе свои законы, а не как возвестительница тех законов, которые ей нашептывает врожденное чувство или неизвестно какая попечительная природа и которые все вместе, хотя и лучше, чем ничего, все же не могут служить нам принципами, какие диктует разум и какие должны непременно иметь свой источник совершенно a priori и тем самым и свое повелевающее значение: не ждать ничего от склонности человека, а ждать всего от верховной власти закона и должного уважения к нему или в противном случае осудить человека на презрение к самому себе и внутреннее отвращение.

Таким образом, все эмпирическое не только совершенно непригодно как приправа к принципу нравственности, но в высшей степени вредно для чистоты самих нравов; ведь в нравах подлинная и неизмеримо высокая ценность безусловно доброй воли как раз в том и состоит, что принцип [совершения] поступков свободен от всех влияний случайных причин, которые могут быть даны только опытом. Никогда не лишне предостерегать от этой небрежности или даже низменного образа мыслей, при которых принцип ищут среди эмпирических побудительных причин и законов; ведь человеческий разум, когда устает, охотно отдыхает на этом

мягком ложе и в сладких обманчивых грезах (которые заставляют его, однако, вместо Юноны обнимать облако) подсовывает нравственности какого-то ублюдка, состряпанного из членов совершенно разного происхождения, который похож на все, что только в нем хотят видеть, но только не на добродетель для тех, кто хоть раз видел ее в ее истинном облике *.

Итак, вопрос состоит в следующем: необходимый ли это закон *для всех разумных существ* — всегда судить о своих поступках по таким максимам, относительно которых они сами могут хотеть, чтобы они служили всеобщими законами? Если это такой закон, то он должен уже быть связан (совершенно a priori) с понятием воли разумного существа вообще. Но для того чтобы обнаружить такую связь, нужно, как бы этому ни противились, сделать шаг за [ее] пределы, а именно к метафизике, однако к той ее области, которая отлична от сферы спекулятивной философии,— к метафизике нравственности. В практической философии, где мы не ставим себе задачей выяснять основания того, что *происходит*, а рассматриваем законы того, что *должно происходить*, хотя бы никогда и не происходило, т. е. объективно практические законы, нам не нужно исследовать, на каком основании что-то нравится или не нравится; в чем разница между наслаждением от одного лишь ощущения и вкусом и отличается ли вкус от общего удовлетворения разума; на что опирается чувство приятного и неприятного и как возникают отсюда желания и склонности, а из них при содействии разума — максимы; все это предмет эмпирической психологии, которая составила бы вторую часть учения о природе, если рассматривать его как *философию природы*, поскольку оно основано на *эмпирических законах*. Здесь же речь идет об объективно практическом законе,

* Увидеть добродетель в ее подлинном облике значит не что иное, как представить нравственность освобожденной от всякой примеси чувственного и всякого фальшивого убранства из награды или себялюбия. С какой силой затмевает она тогда все прочее, что́ склонностям кажется привлекательным,—в этом каждый может легко убедиться, приложив минимальное усилие своего не совсем еще приведенного в негодность для всякой абстракции разума.

стало быть об отношении воли к самой себе, поскольку она определяется только разумом, так как все, что имеет отношение к эмпирическому, отпадает само собой; ведь если *разум* определяет поведение *только для самого себя* (возможность чего мы как раз сейчас будем исследовать), то он должен делать это необходимо a priori.

Воля мыслится как способность определять самое себя к совершению поступков *сообразно с представлением о тех или иных законах.* И такая способность может быть только в разумных существах. То, что служит воле объективным основанием ее самоопределения, есть *цель*, а цель, если она дается только разумом, должна иметь одинаковую значимость для всех разумных существ. То, что содержит только основание возможности поступка, результат которого составляет цель, называется *средством.* Субъективное основание желания есть *мотив* (Triebfeder), объективное основание воления — *побудительная причина* (Bewegungsgrund); отсюда различие между субъективными целями, которые основываются на мотивах, и объективными, которые зависят от побудительных причин, значимых для каждого разумного существа. Практические принципы *формальны*, если они отвлекаются от всех субъективных целей; но они *материальны*, если кладут в основу эти субъективные цели, стало быть те или иные мотивы. Все те цели, которые разумное существо ставит себе по своему усмотрению как *результаты* своего поступка (материальные цели), только относительны; в самом деле, одно лишь отношение их к индивидуальной (besonders geartetes) способности желания субъекта придает им ценность, которая поэтому не может дать никакие общие для всех разумных существ принципы, имеющие силу и необходимые для всякого воления, т. е. практические законы. Поэтому все эти относительные цели составляют лишь основание гипотетических императивов.

Но положим, что имеется нечто такое, *существование чего само по себе* обладает абсолютной ценностью, что как *цель сама по себе* могло бы быть основанием определенных законов; тогда в нем, и только в нем

могло бы заключаться основание возможного категорического императива, т. е. практического закона.

Теперь я утверждаю: человек и вообще всякое разумное существо *существует* как цель сама по себе, а *не только как средство* для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться *также как цель*. Все предметы склонности имеют лишь обусловленную ценность, так как если бы не было склонностей и основанных на них потребностей, то и предмет их не имел бы никакой ценности. Сами же склонности как источники потребностей имеют столь мало абсолютной ценности, ради которой следовало бы желать их самих, что общее желание, какое должно иметь каждое разумное существо,— это быть совершенно свободным от них. Таким образом, ценность всех *приобретаемых* благодаря нашим поступкам предметов всегда обусловлена. Предметы (die Wesen), существование которых хотя зависит не от нашей воли, а от природы, имеют тем не менее, если они не наделены разумом, только относительную ценность как средства и называются поэтому *вещами*, тогда как разумные существа называются *лицами*, так как их природа уже выделяет их как цели сами по себе, т. е. как нечто, что не следует применять только как средство, стало быть, постольку ограничивает всякий произвол (и составляет предмет уважения). Они, значит, не только субъективные цели, существование которых как результат нашего поступка имеет ценность *для нас*; они *объективные цели*, т. е. предметы, существование которых само по себе есть цель, и эта цель не может быть заменена никакой другой целью, для которой они должны были бы служить *только* средством; без этого вообще нельзя было бы найти ничего, что обладало бы *абсолютной ценностью*; но если бы всякая ценность была обусловлена, стало быть случайна, то для разума вообще не могло бы быть никакого высшего практического принципа.

Таким образом, если должен существовать высший практический принцип и по отношению к человеческой

воле — категорический императив, то этот принцип должен быть таким, который исходя из представления о том, чтó для каждого необходимо есть цель, так как оно есть *цель сама по себе*, составляет *объективный* принцип воли, стало быть, может служить всеобщим практическим законом. Основание этого принципа таково: *разумное естество существует как цель сама по себе.* Так человек необходимо представляет себе свое собственное существование; постольку, следовательно, это *субъективный* принцип человеческих поступков. Но так представляет себе свое существование и всякое другое разумное существо ввиду того же самого основания разума, которое имеет силу и для меня *; следовательно, это есть также *объективный* принцип, из которого как из высшего практического основания непременно можно вывести все законы воли. Практическим императивом, таким образом, будет следующий: *поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству.* Посмотрим, может ли это быть выполнено.

Возьмем наши прежние примеры; тогда окажется:

Во-первых, тот, кто занят мыслью о самоубийстве, спросит себя, исходя из понятия необходимого долга по отношению к самому себе, совместим ли его поступок с идеей человечества как *цели самой по себе*. Если он, для того чтобы избежать тягостного состояния, разрушает самого себя, то он использует лицо только как *средство* для сохранения сносного состояния до конца жизни. Но человек не есть какая-нибудь вещь, стало быть, не есть то, что можно употреблять *только* как средство; он всегда и при всех своих поступках должен рассматриваться как цель сама по себе. Следовательно, я не могу распоряжаться человеком в моем лице, калечить его, губить или убивать. (Более подробное определение этого принципа, какое следовало бы сделать во избежание всяких недоразумений относительно таких случаев, как, например, ампутация членов, что-

* Это положение я выдвигаю здесь как постулат. В последнем разделе будут приведены доводы в доказательство его.

бы спасти себя, опасность, какой я подвергаю свою жизнь, чтобы ее сохранить, и т. д., я должен здесь обойти молчанием: оно относится к области морали в собственном смысле слова.)

Во-вторых, что касается необходимого долга или долга из обязательства (schuldige) по отношению к другим, то тот, кто намеревается обмануть других ложным обещанием, тотчас поймет, что он хочет использовать другого человека *только как средство*, как если бы последний не содержал в себе также и цель. Ведь тот, кем я хочу пользоваться для своих целей посредством такого обещания, никак не может согласиться с моим образом действий по отношению к нему и, следовательно, сам содержать в себе цель этого поступка. Это противоречие принципу других людей ярче бросается в глаза, если привести примеры покушений на свободу и собственность других. В самом деле, в этих случаях совершенно очевидно, что нарушитель прав людей помышляет использовать личность других только как средство, не принимая во внимание, что их как разумные существа дóлжно всегда ценить также как цели, т. е. только как такие существа, которые могли бы содержать в себе также и цель того же самого поступка *.

В-третьих, что касается случайного (вменяемого в заслугу) долга по отношению к самому себе, то недостаточно, чтобы поступок не противоречил в нашем лице человечеству как цели самой по себе; он должен также быть *с этим согласован.* В человечестве есть ведь задатки большего совершенства, принадлежащие к числу целей природы в отношении человечества,

* Не следует, однако, думать, что тривиальное quod tibi non vis fieri etc. может здесь служить путеводной нитью или принципом. Ведь это положение, хотя и с разными ограничениями, только выводится из принципа; оно не может быть всеобщим законом, так как не содержит в себе ни основания долга по отношению к самому себе, ни основания долга любви к другим (ведь некоторые охотно согласились бы, чтобы другие не делали им добра, лишь бы не надо было оказывать другим благодеяний), ни, наконец, основания долга из обязательства по отношению друг к другу; ведь преступник, исходя из этого, стал бы приводить доводы против своих карающих судей и т. д.

[представленного] в нашем субъекте; пренебрежение ими, конечно, совместимо с *сохранением* человечества как цели самой по себе, но не совместимо с *содействием* этой цели.

В-четвертых, что касается вменяемого в заслугу долга по отношению к другим, то цель природы, имеющаяся у всех людей,— их собственное счастье. Хотя, конечно, человечество могло бы существовать, если бы никто ничем не способствовал счастью других, но при этом умышленно ничего бы от него не отнимал; однако если бы каждый человек не стремился содействовать осуществлению целей других, насколько это зависит от него, то это было бы негативным, а не положительным соответствием с [идеей] *человечества как цели самой по себе.* Ведь если это представление должно оказать на меня *все* свое действие, то цели субъекта, который сам по себе есть цель, должны быть, насколько возможно, также и *моими* целями.

Этот принцип человечества и каждого разумного естества вообще *как цели самой по себе* (которое составляет высшее ограничивающее условие свободы поступков каждого человека) взят не из опыта, во-первых, в силу своей всеобщности, так как этот принцип распространяется на все разумные существа вообще, никакой же опыт не достаточен для того, чтобы как-то располагать ею; во-вторых, потому что в нем человечество представлено не как цель человека (субъективно), т. е. как предмет, который действительно само собой делается целью, а как объективная цель, которая в качестве закона должна составлять высшее ограничивающее условие всех субъективных целей, каковы бы они ни были, стало быть, должна возникать из чистого разума. А именно основание всякого практического законодательства *объективно* лежит *в правиле* и форме всеобщности, которая (согласно первому принципу) и придает ему характер закона (во всяком случае закона природы), *субъективно* же — в *цели*; но субъект всех целей — это каждое разумное существо как цель сама по себе (согласно второму принципу); отсюда следует третий практический принцип воли как высшее условие согласия ее со всеобщим практиче-

ским разумом: идея *воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы.*

По этому принципу будут отвергнуты все максимы, несовместимые с собственным всеобщим законодательством воли. Воля, следовательно, должна быть не просто подчинена закону, а подчинена ему так, чтобы она рассматривалась также как самой себе законодательствующая и именно лишь поэтому как подчиненная закону (творцом которого она может считать самое себя).

Императивы, согласно тому как они были нами раньше представлены, а именно всеобщей, подобной *естественному порядку* законосообразности поступков или всеобщего *превосходства* разумных существ как *целей* самих по себе, исключали, правда, из своего повелевающего значения всякую примесь какого-нибудь интереса как мотива как раз потому, что они были представлены категорическими; но они были только *приняты* как категорические, потому что нам необходимо было принять такого рода императивы, если мы хотели уяснять понятие долга. Но что имеются практические положения, повелевающие категорически,— это само по себе не могло быть доказано, как это вообще не может быть сделано в настоящем разделе даже и теперь; впрочем, кое-что все-таки могло бы быть сделано, а именно отказ от всякого интереса при волении из чувства долга как специфический признак категорического императива, отличающий его от гипотетического, мог быть показан в самом императиве через какое-то заключающееся в нем определение; это и делается в разбираемой теперь третьей формуле принципа, а именно в идее воли каждого разумного существа как *воли, устанавливающей всеобщие законы.*

В самом деле, если мы мыслим такую волю, то хотя воля, *подчиненная законам*, и может еще быть связана с этим законом посредством какого-то интереса, однако воля, которая сама есть высшая законодательница, тем самым уже не может зависеть от какого-нибудь интереса; ведь такая зависимая воля сама нуждалась бы еще в другом законе, который ограничил бы интерес ее себялюбия условием пригодности быть всеобщим законом.

Таким образом, *принцип* воли каждого человека как *воли, всеми своими максимами устанавливающей всеобщие законы* *, если он вообще правильный, *вполне подходил бы* для категорического императива благодаря тому, что как раз из-за идеи всеобщего законодательства он не основывается ни на каком интересе и, следовательно, среди всех возможных императивов один только может быть *безусловным*; или, обратив предложение, лучше сказать так: если имеется категорический императив (т. е. закон для воли каждого разумного существа), то он может только предписывать совершать все, исходя из максимы своей воли как такой, которая могла бы также иметь предметом самое себя как волю, устанавливающую всеобщие законы; в самом деле, только в таком случае практический принцип и императив, которому воля повинуется, безусловен, потому что он не может иметь в основе никакого интереса.

Нас не удивит теперь, почему должны были оказаться неудачными решительно все предпринимавшиеся до сих пор попытки найти принцип нравственности. Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен *только своему собственному* и тем не менее *всеобщему законодательству* и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы. В самом деле, если его представляли себе только подчиненным закону (каков бы он ни был), то закон должен был заключать в себе какой-нибудь интерес как приманку или принуждение, так как он не возникал как закон из *его* воли, а *что-то другое* заставляло его волю поступать определенным образом согласно закону. Но из-за такого совершенно необходимого вывода все усилия, направленные к тому, чтобы найти высшее основание долга, были тщетны. В самом деле, таким путем находили не долг, а только необходимость поступка из какого-

---

* Я могу не приводить здесь примеров для пояснения этого принципа, так как все примеры, которые поясняли раньше категорический императив и его формулу, могут послужить здесь для этой цели.

нибудь интереса. Последний мог быть собственным или чужим интересом. Но тогда императив должен был всегда быть обусловленным и не мог годиться в качестве морального веления. Я буду называть это основоположение принципом ***автономии*** воли в противоположность каждому другому принципу, который я причисляю поэтому к ***гетерономии***.

Понятие каждого разумного существа, обязанного смотреть на себя как на устанавливающее через все максимы своей воли всеобщие законы, чтобы с этой точки зрения судить о самом себе и о своих поступках, приводит к другому связанному с ним очень плодотворному понятию, а именно к понятию *царства целей.*

Под *царством* же я понимаю систематическую связь между различными разумными существами через общие им законы. А так как законы определяют цели согласно своей общезначимости, то, если отвлечься от индивидуальных различий между разумными существами, равно как и от всего содержания их частных целей, можно мыслить целое всех целей (и разумных существ как целей самих по себе, и собственных целей, которые каждое из них может ставить самому себе) в систематической связи, т. е. царство целей, которое возможно согласно вышеуказанным принципам.

В самом деле, все разумные существа подчинены *закону,* по которому каждое из них должно обращаться с самим собой и со всеми другими *не только как со средством*, но также *как с целью самой по себе.* Но отсюда и возникает систематическая связь разумных существ через общие им объективные законы, т. е. царство, которое, благодаря тому что эти законы имеют в виду как раз отношение этих существ друг к другу как целей и средств, может быть названо царством целей (которое, конечно, есть лишь идеал).

Но разумное существо принадлежит к царству целей как *член*, если оно хотя и устанавливает в этом царстве всеобщие законы, но и само подчинено этим законам. Оно принадлежит к нему *как глава*, если как законодательствующее оно не подчинено воле другого.

Разумное существо всегда должно рассматривать себя как законодательствующее в возможном благодаря

свободе воли царстве целей, чем бы оно ни было — членом или главой. Однако место главы оно может удержать за собой не просто благодаря максиме своей воли, а только в том случае, если оно совершенно независимое существо без потребностей и без ограничения своей способности, адекватной воле.

Моральность состоит, таким образом, в отношении всякого поступка к законодательству, благодаря чему только и возможно царство целей. Но необходимо, чтобы это законодательство всегда было налицо в самом разумном существе и могло возникать из его воли, принцип которой, следовательно, таков: совершать каждый поступок не иначе как по такой максиме, которая могла бы служить всеобщим законом, и, следовательно, только так, чтобы *воля благодаря своей максиме могла рассматривать самое себя также как устанавливающую всеобщие законы.* Если же максимы уже не по своей природе необходимо согласны с этим объективным принципом разумных существ как устанавливающих всеобщие законы, то необходимость действования по этому принципу называется практическим принуждением, т. е. *долгом.* Долг принадлежит не главе в царстве целей, а каждому члену, и притом всем в одинаковой мере.

Практическая необходимость поступать согласно этому принципу, т. е. долг, покоится вовсе не на чувствах, побуждениях и склонностях, а только на отношении разумных существ друг к другу, когда воля разумного существа должна рассматриваться также как *законодательствующая*, так как иначе разумное существо не могло бы мыслить долг в качестве *цели самой по себе.* Таким образом, разум относит каждую максиму воли как устанавливающей всеобщее законодательство ко всякой другой воле и также ко всякому поступку по отношению к самому себе, и притом не в силу какой-нибудь другой практической побудительной причины и не ради будущей выгоды, а исходя из идеи *достоинства* разумного существа, повинующегося только тому закону, какой оно в то же время само себе дает.

В царстве целей все имеет или *цену*, или *достоинство.* То, что имеет цену, может быть заменено также

и чем-то другим как *эквивалентом*; что выше всякой цены, стало быть не допускает никакого эквивалента, то обладает достоинством.

То, что имеет отношение к общим человеческим склонностям и потребностям, имеет *рыночную цену*; то, что и без наличия потребности соответствует определенному вкусу, т. е. удовольствию от одной лишь бесцельной игры наших душевных сил, имеет *определяемую аффектом цену* (Affectionspreis); а то, что составляет условие, при котором только и возможно, чтобы нечто было целью самой по себе, имеет не только относительную ценность, т. е. цену, но и внутреннюю ценность, т. е. *достоинство*.

Моральность же есть условие, при котором только и возможно, чтобы разумное существо было целью самой по себе, так как только благодаря ей можно быть законодательствующим членом в царстве целей. Таким образом, только нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, обладают достоинством. Умение (Geschicklichkeit) и прилежание в труде имеют рыночную цену; остроумие, живое воображение и веселость — определяемую аффектом цену; верность же обещанию, благоволение из принципов (не из инстинкта) имеют внутреннюю ценность. Природа, так же как умение (Kunst), не содержит ничего, что при отсутствии их могло бы их заменить; ведь их ценность состоит не в результатах, которые из них возникают, не в выгоде и пользе, которую они создают, а в убеждениях, т. е. максимах воли, которые готовы таким именно образом проявиться в поступках, хотя бы и не увенчались успехом. Эти поступки и не нуждаются ни в какой рекомендации какого-нибудь субъективного расположения или вкуса для того, чтобы смотреть на них с непосредственной благосклонностью и удовольствием, ни в каком непосредственном влечении или ощущении их; они показывают волю, которая их совершает, как предмет непосредственного уважения, при этом нет необходимости ни в чем, кроме разума, чтобы *потребовать* их от воли, а не *выманить* их у нее (последнее к тому же противоречило бы понятию долга). Таким образом, эта оценка показывает нам ценность такого об-

раза мыслей как достоинство и ставит достоинство бесконечно выше всякой цены, которую совершенно нельзя сравнивать с ней, не посягая как бы на его святость.

Но что же это такое, что дает право нравственно доброму убеждению или добродетели заявлять такие высокие притязания? Не что иное, как *участие во всеобщем законодательстве*, какое они обеспечивают разумному существу и благодаря которому делают его пригодным к тому, чтобы быть членом в возможном царстве целей. Для этого разумное существо было предназначено уже своей собственной природой как цель сама по себе и именно поэтому как законодательствующее в царстве целей, как свободное по отношению ко всем законам природы, повинующееся только тем законам, которые оно само себе дает и на основе которых его максимы могут принадлежать ко всеобщему законодательству (какому оно само также подчиняется). В самом деле, все имеет только ту ценность, какую определяет закон. Само же законодательство, определяющее всякую ценность, именно поэтому должно обладать достоинством, т. е. безусловной, несравнимой ценностью. Единственно подходящее выражение для той оценки, которую разумное существо должно дать этому достоинству, это — слово *уважение*. *Автономия* есть, таким образом, основание достоинства человека и всякого разумного естества.

Три приведенных способа представлять принцип нравственности — это в сущности только три формулы одного и того же закона, из которых одна сама собой объединяет в себе две другие. Но все же в них есть различие, скорее, правда, субъективное, чем объективно-практическое, а именно [оно служит для того], чтобы приблизить идею разума к созерцанию (по некоторой аналогии) и тем самым к чувству. Все максимы имеют, следовательно,

1) *форму*, которая состоит во всеобщности, и тогда формула нравственного императива выражена таким образом: максимы дóлжно так выбирать, как если бы им следовало иметь силу всеобщих законов природы;

2) *материю*, а именно цель, и тогда формула гласит: разумное существо как цель по своей природе, ста-

ло быть как цель сама по себе, должно служить каждой максиме ограничивающим условием всех чисто относительных и произвольных целей;

3) *полное определение* всех максим указанной формулой, а именно: все максимы из собственного законодательства должны согласоваться с возможным царством целей как царством природы *. Продвижение здесь осуществляется как бы посредством категорий *единства* формы воли (всеобщности ее), *множественности* материи (объектов, т. е. целей) и *целокупности* их системы. Но лучше в нравственном *суждении* действовать всегда по строгому методу и полагать в основу всеобщую формулу категорического императива: *поступай согласно такой максиме, которая в то же время сама может стать всеобщим законом.* Но если хотят в то же время *практически применить* нравственный закон, то очень полезно один и тот же поступок провести через все три названных понятия и этим путем, насколько возможно, приблизить его к созерцанию.

Теперь мы уже можем кончить тем, от чего исходили вначале, а именно понятием безусловно доброй воли. Та *воля безусловно добра*, которая не может быть злой, стало быть, та, максима которой, если ее делают всеобщим законом, никогда не может противоречить себе. Следовательно, принцип: поступай всегда согласно такой максиме, всеобщности которой в качестве закона ты в то же время можешь желать,— также есть высший закон безусловно доброй воли; это единственное условие, при котором воля никогда не может сама себе противоречить, и такой императив есть категорический императив. Так как значимость воли как всеобщего закона для возможных поступков имеет аналогию со всеобщей связью существования вещей по всеобщим

* Телеология рассматривает природу как царство целей, мораль — возможное царство целей как царство природы. В первом случае царство целей есть теоретическая идея для объяснения того, чтó существует. Во втором оно практическая идея, для того чтобы реализовать то, что не существует, но что может стать действительным благодаря нашему поведению, и притом сообразно именно с этой идеей.

законам, составляющей формальный [элемент] природы вообще, то категорический императив может быть выражен и так: *поступай согласно максимам, которые в то же время могут иметь предметом самих себя в качестве всеобщих законов природы.* Так, следовательно, дело обстоит с формулой безусловно доброй воли.

Разумная природа тем отличается от всякой другой, что сама себе ставит цель. Цель составляла бы материю всякой доброй воли. Но в идее безусловно доброй воли без ограничивающего условия (достижения той или другой цели) непременно нужно отвлечься от всякой *обусловленной* (zu bewirkenden) цели (как такой, которая сделала бы всякую волю лишь относительно доброй); поэтому цель должна здесь мыслиться не как обусловленная, а как *самостоятельная* цель, стало быть лишь негативно, т. е. как цель, вопреки которой никогда не следует поступать, которую, таким образом, в каждом волении всегда следует ценить не как средство только, но и как цель. А такой целью может быть только сам субъект всех возможных целей, потому что он есть в то же время субъект возможной безусловно доброй воли; ведь, не впадая в противоречие, ей нельзя предпочесть ни один другой предмет. Поэтому принцип: поступай по отношению к каждому разумному существу (к самому себе и другим) так, чтобы оно в твоей максиме было в то же время значимо как цель сама по себе,— есть в сущности то же, что и основоположение: поступай согласно такой максиме, которая в то же время содержит в себе свою общезначимость для каждого разумного существа. В самом деле, требовать, чтобы в применении средств для каждой цели моя максима была ограничена условием ее общезначимости как закона для каждого субъекта,— это то же самое, что требовать, чтобы субъект целей, т. е. само разумное существо, всегда полагался в основу всех максим поступков не только как средство, но и как высшее ограничивающее условие в применении всех средств, т. е. также как цель.

Отсюда, несомненно, следует, что каждое разумное существо как цель сама по себе должно иметь возможность рассматривать себя в отношении всех законов,

которым оно когда-либо может быть подчинено, также как устанавливающее всеобщие законы, так как именно то, что его максимы способны быть всеобщими законами, отличает его как цель самое по себе; отсюда также следует, что все это приводит к его достоинству (прерогативе) в сравнении со всеми чисто природными существами, которое состоит в том, что разумное существо постоянно должно рассматривать свои максимы с точки зрения самого себя, но в то же время и каждое другое разумное существо — как устанавливающее законы (почему эти существа и называются лицами). Вот таким именно образом и возможен мир разумных существ (mundus intelligibilis) как царство целей, и притом посредством собственного законодательства всех лиц как членов. Соответственно с этим каждое разумное существо должно поступать так, как если бы оно благодаря своим максимам всегда было законодательствующим членом во всеобщем царстве целей. Формальный принцип этих максим гласит: поступай так, как если бы твоя максима в то же время должна была служить всеобщим законом (всех разумных существ). Таким образом, царство целей возможно только по аналогии с царством природы, но первое возможно только по максимам, т. е. правилам, которые мы сами на себя налагаем, второе же — только согласно законам причин, действующих по внешнему принуждению. Несмотря на это, природу как целое хотя и рассматривают как механизм, тем не менее, поскольку она имеет отношение к разумным существам как своим целям, также называют царством природы. Такое царство целей на самом деле осуществлялось бы благодаря максимам, правило которых предписывается всем разумным существам категорическим императивом, в том случае, *если бы следование им было всеобщим*. Конечно, разумное существо не может рассчитывать на то, что если бы даже оно само стало точно следовать этой максиме, то поэтому и каждое другое было бы верно той же максиме; равным образом не может рассчитывать оно и на то, что царство природы и целесообразное его устройство будут согласны с ним как членом, пригодным для возможного через него самого

царства целей, т. е. будут благоприятны его надежде на счастье. И тем не менее остается в своей полной силе известный нам закон: поступай согласно максимам устанавливающего всеобщие законы члена для лишь возможного царства целей, так как этот закон повелевает категорически. В этом и заключается парадокс, что только достоинство человечества как разумного естества без всякой другой достижимой этим путем цели или выгоды, стало быть уважение к одной лишь идее, тем не менее должно служить непреложным предписанием воли и что именно эта независимость максимы от всех подобных мотивов придает ей возвышенный характер и делает каждое разумное существо достойным быть законодательствующим членом в царстве целей; ведь в противном случае его нужно было бы представлять подчиненным только естественному закону его потребностей. Конечно, мы могли бы мыслить и царство природы, и царство целей объединенными под властью одного и того же главы; вследствие этого царство целей не было бы уже одной лишь идеей, а приобрело бы истинную реальность. Этим путем идея была бы, правда, подкреплена сильным мотивом, но это нисколько не увеличило бы ее внутренней ценности; ведь, несмотря на все это, сам этот единственный неограниченный законодатель должен был бы всегда быть представлен как судящий о ценности разумных существ только по их бескорыстному поведению, которое они сами себе предписали, исходя из одной лишь идеи. Сущность вещей не меняется от их внешних отношений, и о человеке, кто бы он ни был, хотя бы высшее существо, до́лжно судить по тому, что́ помимо всяких внешних отношений единственно составляет абсолютную ценность человека. *Моральность*, таким образом, есть отношение поступков к автономии воли, т. е. к возможному всеобщему законодательству через посредство максим воли. Поступок, совместимый с автономией воли, *дозволен*; несогласный с ней поступок *не дозволен*. Воля, максимы которой необходимо согласуются с законами автономии, есть *святая*, безусловно добрая воля. Зависимость не безусловно доброй воли от принципа автономии (моральное принуждение) есть *обязатель-*

ность. Обязательность, таким образом, не может относиться к святому существу. Объективная необходимость поступка по обязательности называется *долгом*.

Из только что сказанного легко объяснить, как происходит, что, хотя мы в понятии долга мыслим себе подчиненность закону, мы в то же время представляем себе этим нечто возвышенное и *достоинство* у личности, выполняющей каждый свой долг. В самом деле, в личности нет, правда, ничего возвышенного, поскольку она *подчинена* моральному закону, но в ней есть нечто возвышенное, поскольку она *устанавливает* этот закон и только потому ему подчиняется. Выше мы показали также, что не страх, не склонность, а исключительно уважение к закону составляет тот мотив, который может придать поступку моральную ценность. Наша собственная воля, поскольку она стала бы действовать только при условии возможного через посредство ее максим всеобщего законодательства, эта возможная для нас в идее воля и есть истинный предмет уважения, и достоинство человечества состоит именно в этой способности устанавливать всеобщие законы, хотя и с условием, что в то же время оно само будет подчиняться именно этому законодательству.

Автономия воли как высший принцип нравственности

Автономия воли есть такое свойство воли, благодаря которому она сама для себя закон (независимо от каких бы то ни было свойств предметов воления). Принцип автономии сводится, таким образом, к следующему: выбирать только так, чтобы максимы, определяющие наш выбор, в то же время содержались в нашем волении как всеобщий закон. Что это практическое правило есть императив, т. е. что воля каждого разумного существа необходимо связана с ним как с условием, не может быть доказано расчленением входящих в него понятий, так как это — синтетическое положение; [для доказательства] нужно было бы выйти за пределы познания объектов к критике субъекта, т. е. чистого практического разума, так как это синтетиче-

ское положение, предписывающее аподиктически, должно быть познаваемо совершенно a priori; но такая задача не относится к настоящему разделу. Однако что упомянутый принцип автономии есть единственный принцип морали,— это вполне можно показать при помощи одного лишь расчленения понятий нравственности. В самом деле, таким образом обнаруживается, что принцип нравственности необходимо должен быть категорическим императивом, последний же предписывает не больше не меньше как эту автономию.

Гетерономия воли как источник всех ненастоящих принципов нравственности

Если воля ищет закон, который должен ее определять, не в пригодности ее максим быть ее собственным всеобщим законодательством, а *в чем-то другом*, стало быть, если она, выходя за пределы самой себя, ищет этот закон в характере какого-нибудь из своих объектов,— то отсюда всегда возникает *гетерономия*. Воля в этом случае не сама дает себе закон, а его дает ей объект через свое отношение к воле. Это отношение, покоится ли оно на склонности или на представлениях разума, делает возможным только гипотетические императивы: я должен сделать что-нибудь потому, *что я хочу чего-то другого*. Моральный же, стало быть категорический, императив говорит: я должен поступать так-то или так-то, хотя бы я и не хотел ничего другого. Например, один скажет: я не должен лгать, если я хочу сохранить честное имя; другой же думает: я не должен лгать, хотя бы ложь не повлекла за собой ни малейшего позора для меня. Таким образом, последний должен настолько отвлечься от всякого предмета, чтобы предмет не имел никакого *влияния* на волю, дабы практический разум (воля) не управлял только чуждыми интересами, а показывал лишь свое повелевающее значение как высшего законодательства. Так я должен, например, стараться способствовать чужому счастью не потому, что наличие его было бы для меня чем-то важным (благодаря непосредственной ли склонности или какому-нибудь удовольствию, [достижимому] косвенно

посредством разума), а только потому, что максима, которая исключает чужое счастье, не может содержаться в одном и том же волении как всеобщем законе.

Деление всех возможных принципов нравственности, исходящее из принятого основного понятия гетерономии

Здесь, как везде в своем чистом применении, человеческий разум, покуда ему недостает критики, испробовал все возможные неправильные пути, прежде чем ему удалось найти единственно истинный.

Все принципы, которые можно принять с этой точки зрения, суть или *эмпирические*, или *рациональные* принципы. ***Первые,*** основывающиеся на принципе *счастья*, построены на физическом или моральном чувстве; ***вторые,*** основывающиеся на принципе *совершенства,* построены или на понятии разума о совершенстве как возможном результате, или на понятии самостоятельного совершенства (на воле бога) как определяющей причине нашей воли.

Эмпирические принципы вообще непригодны к тому, чтобы основывать на них моральные законы. В самом деле, всеобщность, с которой они должны иметь силу для всех разумных существ без различия, безусловная практическая необходимость, которая тем самым приписывается им, отпадают, если основание их берется из *особого устроения человеческой природы* или из случайных обстоятельств, в которые она поставлена. Что касается принципа *собственного счастья,* то он более всего неприемлем не только потому, что он ложен и опыт противоречит утверждению, будто хорошее состояние всегда сообразуется с хорошим поведением; и не потому, что он нисколько не содействует созданию нравственности, так как совсем не одно и то же сделать человека счастливым или же сделать его хорошим, сделать хорошего человека умным и понимающим свои выгоды или же сделать его добродетельным. Принцип этот негоден потому, что он подводит под нравственность мотивы, которые, скорее, подрывают ее и уничтожают весь ее возвышенный характер, смешивая в один класс побуждения к добродетели и

побуждения к пороку и научая только одному — как лучше рассчитывать, специфическое же отличие того и другого совершенно стирают. Моральное же чувство, это так называемое особое чувствование * (как ни поверхностна ссылка на него, так как те, кто не может *мыслить*, думают помочь себе *чувствами* даже там, где дело касается лишь общих законов; как ни мало способны чувства, которые по природе своей бесконечно отличаются друг от друга в степени, дать одинаковый масштаб доброго и злого, и один человек совершенно не может через свое чувство высказывать суждения, обязательные для других), тем не менее остается ближе к нравственности и ее достоинству, благодаря тому что оказывает добродетели честь — непосредственно приписывает ей расположение и глубокое уважение к ней и не говорит ей как бы прямо в лицо, что нас к ней привязывает не красота ее, а только выгода.

Среди *рациональных,* или разумных, оснований нравственности онтологическое понятие *совершенства* (несмотря на то что оно бессодержательно, неопределенно, стало быть, и непригодно к тому, чтобы в неизмеримом поле возможной реальности найти подходящий для нас максимум; несмотря на то что при попытке специфически отличить реальность, о которой здесь идет речь, от всякой другой оно имеет неизбежную склонность вращаться в порочном кругу и не может избежать того, чтобы скрыто предполагать нравственность, которую оно еще должно объяснить) тем не менее лучше, чем теологическое понятие, которое выводит нравственность из божественной, всесовершеннейшей воли; и это не только потому, что совершенство этой воли мы не можем созерцать, а можем лишь вывести его из наших понятий, среди которых понятие нрав-

---

* Я причисляю принцип морального чувства к принципу счастья потому, что всякий эмпирический интерес обещает нам содействие нашему благополучию через то удовольствие, которое нам что-то доставляет, происходит ли это без непосредственного намерения извлечь выгоду или на нее рассчитывают. Равным образом и принцип сочувствия к счастью других нужно причислить, как это делает Хатчисон [6], к тому же принятому им моральному чувствованию.

ственности важнейшее, но и потому, что, если мы этого не сделаем (так как если бы это произошло, то это было бы явным порочным кругом в объяснении), остающееся еще нам понятие божественной воли, исходящее из свойств честолюбия и властолюбия и связанное с устрашающими представлениями о могуществе и мстительности, должно было бы создать основание для системы нравственности, которая была бы прямо противоположна моральности.

Но если мне нужно было бы выбирать между понятием морального чувствования и понятием совершенства вообще (оба по крайней мере не наносят ущерба нравственности, хотя абсолютно непригодны для поддержки ее в качестве основы), то я высказался бы за последнее, так как, перенося по крайней мере решение вопроса из области чувственности на суд чистого разума, оно хотя и здесь ничего не решает, тем не менее без искажения сохраняет для более точного определения неопределенную идею (самой по себе доброй воли).

Впрочем, я считаю возможным избавить себя от обстоятельного опровержения всех этих систем. Оно столь несложно и, по всей вероятности, столь ясно даже для тех, чье должностное положение требует, чтобы они высказались за одну из этих теорий (так как слушатели, конечно, не потерпели бы отсрочки приговора), что мой труд в этом отношении оказался бы только излишним. Но вот что нас здесь больше интересует: мы хотим знать, действительно ли эти принципы вообще устанавливают в качестве первого основания нравственности не что иное, как гетерономию воли, и именно поэтому неизбежно должны не попадать в цель.

Везде, где в основу должен быть положен объект воли, для того чтобы предписать ей правило, которое бы ее определило, правило есть не что иное, как гетерономия; императив обусловлен, а именно: *если* или *так как* мы хотим этого объекта, мы должны поступать так-то или так-то; стало быть, этот императив никогда не может повелевать морально, т. е. категорически. Определяет ли объект волю посредством склонности, как при принципе собственного счастья, или посредством разума, направленного вообще на предметы

нашего возможного воления, как в принципе совершенства, в обоих случаях воля определяет сама себя не *непосредственно* представлением о поступке, а только воздействием (Triebfeder), которое оказывает на нее предвидимый результат поступка: *я должен что-то сделать потому, что я хочу чего-то другого;* и здесь в моем субъекте должен быть положен в основу еще другой закон, согласно которому я необходимо хочу этого другого, а этот закон опять-таки нуждается в императиве, который ограничил бы эту максиму. В самом деле, побуждение, какое в соответствии с естественным характером субъекта вызывается у его воли представлением о возможном при содействии наших сил объекте, принадлежит к природе субъекта, будь это природа чувственности (склонности и вкуса) или же природа рассудка и разума, которым в силу особого устроения их естества доставляет удовольствие какой-нибудь объект. Поэтому, собственно, природа дает закон; как таковой, этот закон не только должен быть познан и доказан опытом, стало быть, сам по себе он случаен и потому не годится в качестве аподиктического практического правила, каким должно быть моральное правило; помимо этого он остается *всегда лишь гетерономией* воли; не воля дает сама себе закон, а закон этот дает ей постороннее побуждение при посредстве природы субъекта, расположенной к восприятию этого побуждения.

Таким образом, безусловно добрая воля, принципом которой должен быть категорический императив, неопределенная в отношении всех объектов, будет содержать в себе только *форму воления* вообще, и притом как автономию, т. е. сама пригодность максимы каждой доброй воли к тому, чтобы делать самое себя всеобщим законом, есть единственный закон, который воля каждого разумного существа налагает сама на себя, не полагая в качестве основы какой-нибудь мотив или интерес.

Как возможно такое априорное синтетическое практическое положение и почему оно необходимо — это задача, разрешение которой не лежит уже в границах метафизики нравственности; мы и не утверждали здесь его истинности, еще менее мы были склонны объявлять,

что доказательство его находится в нашей власти. Мы только показали, раскрыв общепринятое понятие нравственности, что автономия воли неизбежно ему присуща или, вернее, лежит в его основе. Таким образом, тот, для кого нравственность что-то значит, кто не считает ее химерической, лишенной истины идеей, должен вместе с тем признать и приведенный принцип ее. Этот раздел, следовательно, так же как и первый, был только аналитическим. Положение же, что нравственность не есть химера, было бы обоснованно в том случае, если категорический императив и вместе с ним автономия воли истинны и как априорный принцип безусловно необходимы. Для этого требуется *возможное синтетическое применение чистого практического разума;* на такое применение, однако, мы не можем решиться, не предпослав ему *критики* самой этой способности разума; основные черты этой критики, достаточные для нашей цели, нам предстоит изложить в последнем разделе.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

ПЕРЕХОД ОТ МЕТАФИЗИКИ НРАВСТВЕННОСТИ К КРИТИКЕ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Понятие свободы есть ключ к объяснению автономии воли

Воля есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны, а *свобода* была бы таким свойством этой причинности, когда она может действовать независимо от посторонних *определяющих* ее причин, подобно тому как *естественная необходимость* была бы свойством причинности всех лишенных разума существ — определяться к деятельности влиянием посторонних причин.

Приведенная дефиниция свободы *негативная,* и поэтому она ничего не дает для проникновения в ее сущность; однако из этой дефиниции вытекает *положительное* понятие свободы, которое более богато содержанием и плодотворно. Так как понятие причинности заключает в себе понятие *законов,* по которым в силу чего-

то, что мы называем причиной, должно быть дано нечто другое, а именно следствие, то хотя свобода и не есть свойство воли по законам природы, тем не менее нельзя на этом основании утверждать, что она совсем свободна от закона; скорее, она должна быть причинностью по неизменным законам, но только особого рода; ведь в противном случае свободная воля была бы бессмыслицей. Естественная необходимость была гетерономией действующих причин, так как каждый результат был возможен только по тому закону, что нечто другое определяло действующую причину к причинности; а чем же другим может быть свобода воли, как не автономией, т. е. свойством воли быть самой для себя законом? Но положение *воля есть во всех поступках сама для себя закон* означает лишь принцип поступать только согласно такой максиме, которая может иметь предметом самое себя также в качестве всеобщего закона. Но это есть как раз формула категорического императива и принцип нравственности; следовательно, свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам,— это одно и то же.

Если, таким образом, предполагают свободу воли, то достаточно расчленить понятие свободы, чтобы отсюда следовала нравственность вместе с ее принципом. Между тем этот принцип есть все же синтетическое положение: безусловно добрая воля — это та, максима которой всегда может содержать в себе самое себя, рассматриваемую как всеобщий закон; в самом деле, путем расчленения понятия безусловно доброй воли нельзя найти это свойство максимы. Но такие синтетические положения возможны только потому, что и то и другое познания соединяются друг с другом через связь с некоторым третьим, в котором они находятся. *Положительное* понятие свободы создает это третье, которое в отличие от того, что бывает при физических причинах, не может быть природой чувственно воспринимаемого мира (в понятии которой сходятся понятия чего-то как причины в отношении *чего-то другого* как действия). Что такое это третье, на что нам указывает свобода и о чем мы a priori имеем идею, пока еще невозможно здесь показать; необходима еще некоторая подготовка,

чтобы сделать понятной дедукцию понятия свободы из чистого практического разума, а вместе с ней также и возможность категорического императива.

Свободу до́лжно предполагать как свойство воли всех разумных существ

Мы не можем удовлетвориться тем, что приписываем нашей воле свободу — безразлично, на каком основании, если у нас нет достаточного основания приписать свободу также и всем разумным существам. В самом деле, так как нравственность служит законом для нас только как для *разумных существ*, то она должна быть значима и для всех разумных существ и так как она должна быть выведена исключительно из свойства свободы, то и свобода должна быть показана как свойство воли всех разумных существ; при этом недостаточно доказать ее какими-нибудь мнимыми данными опыта о человеческой природе (хотя это безусловно невозможно и может быть доказано исключительно a priori), нужно показать ее вообще принадлежащей к деятельности разумных и наделенных волей существ. Итак, я говорю: каждое существо, которое не может поступать иначе, как *руководствуясь идеей свободы*, именно поэтому в практическом отношении действительно свободно, т. е. для него имеют силу все законы, неразрывно связанные со свободой, точно так же как если бы его воля, значимая и сама по себе, и в теоретической философии была признана свободной *. Я утверждаю, таким образом, что каждому разумному существу, обладающему волей, мы необходимо должны приписать также

* Этот способ — считать достаточным для нашей цели признание свободы только как полагаемой разумными существами в основу их поступков лишь *в идее* — я выбираю для того, чтобы избавиться от обязанности доказывать свободу также и с теоретической точки зрения. В самом деле, если даже такое доказательство и остается необоснованным, то все же для существа, которое не может поступать иначе, как руководствуясь идеей своей собственной свободы, имеют силу те же законы, которые обязывали бы действительно свободное существо. Мы можем, следовательно, избавить себя здесь от гнетущей тяжести теории.

идею свободы и что оно действует, только руководствуясь этой идеей. В самом деле, в таком существе мы мыслим себе практический разум, т. е. имеющий причинность в отношении своих объектов. Не можем же мы мыслить себе разум, который со своим собственным сознанием направлялся бы в отношении своих суждений чем-то извне, так как в таком случае субъект приписал бы определение способности суждения не своему разуму, а какому-то влечению. Разум должен рассматривать себя как творца своих принципов независимо от посторонних влияний; следовательно, как практический разум или как воля разумного существа он сам должен считать себя свободным, т. е. воля разумного существа может быть его собственной волей, только если она руководствуется идеей свободы, и, следовательно, с практической точки зрения мы должны ее приписать всем разумным существам.

Об интересе, присущем идеям нравственности

Мы свели в конечном счете определенное понятие нравственности к идее свободы; свободу мы не могли, однако, доказать даже в нас самих и в человеческой природе как нечто действительное; мы видели только, что ее необходимо предположить, если мы хотим мыслить себе существо разумным и наделенным сознанием своей причинности в отношении поступков, т. е. наделенным волей. Вот почему мы считаем, что на этом же основании мы должны приписать каждому наделенному разумом и волей существу это свойство определять себя к поступку, руководствуясь идеей своей свободы.

Но из допущения таких идей вытекало также сознание следующего закона действования: субъективные принципы поступков, т. е. максимы, всегда должны быть взяты таким образом, чтобы они могли быть значимы также объективно, т. е. общезначимы как принципы, следовательно, могли бы служить для нашего собственного всеобщего законодательства. Но почему же я должен подчиняться этому принципу, и притом как разумное существо вообще, стало быть, тем самым [должны подчиняться] и все другие существа, наделен-

ные разумом? Я признаю, что к этому меня не *побуждает* никакой интерес: ведь это не дало бы никакого категорического императива; но все же я необходимо должен *проявлять* к этому интерес и понимать, как это происходит; ведь это долженствование есть, собственно, воление, которое имело бы силу для каждого разумного существа при условии, что разум у него будет без всяких препятствий практическим; для существ, на которые, как на нас, воздействует еще чувственность как мотивы другого рода и у которых не всегда происходит то, чтó сделал бы сам по себе один только разум, указанная необходимость поступка называется только долженствованием и субъективную необходимость отличают от объективной.

Таким образом, в идее свободы мы как будто лишь предположили, собственно, моральный закон, а именно самый принцип автономии воли, и не могли для себя доказать его реальность и объективную необходимость; правда, мы все же достигли чего-то очень значительного тем, что по крайней мере определили истинный принцип точнее, чем когда-либо; но что касается его значимости и практической необходимости ему подчиняться, то мы не подвинулись дальше; ведь мы не могли бы дать удовлетворительного ответа тому, кто спросил бы нас, почему же общезначимость нашей максимы как закона должна быть ограничивающим условием наших поступков и на чем мы основываем придаваемую этому образу действий ценность, которая должна быть столь велика, что вообще не может быть никакого более высокого интереса, и как это происходит, что человек только благодаря этому полагает, что ощущает свою личную ценность, в сравнении с которой ценность приятного или неприятного состояния совершенно ничтожна.

Мы, конечно, видим, что можем проявить к какому-нибудь личному качеству интерес, который не заключает в себе никакого интереса к состоянию, если только это качество делает нас способными стать причастными к этому состоянию в случае, когда разум должен был осуществить его распределение; так, достойность быть счастливым может интересовать сама по себе и без

стремления (Bewegungsgrund) стать причастным этому счастью; однако в действительности это суждение есть лишь результат того, что мы уже заранее признали важность моральных законов (когда мы благодаря идее свободы отрешаемся от всякого эмпирического интереса); но то, что мы отрешаемся от эмпирического интереса, т. е. рассматриваем себя свободными в поступках, и тем не менее должны считать себя подчиненными тем или иным законам, чтобы находить только в нашем лице ценность, способную вознаградить нас за потерю всего того, что придает ценность нашему состоянию, и как это возможно, стало быть, *откуда возникает обязательность морального закона*,— этого мы таким путем еще не можем постигнуть.

Здесь получается — надо в этом откровенно признаться — какой-то порочный круг, из которого как будто невозможно выбраться. Мы считаем себя в ряду действующих причин свободными, для того чтобы в ряду целей мыслить себя подчиненными нравственным законам, и после этого мы мыслим себя подчиненными этим законам потому, что приписали себе свободу воли; ведь и свобода, и собственное законодательство воли суть автономия, стало быть взаимозаменяемые понятия; но именно поэтому одно из них нельзя применять для объяснения другого и для указания его основания, а применять его можно самое большее для того, чтобы представления об одном и том же предмете, кажущиеся в логическом отношении разными, свести к единому понятию (как различные дроби одинакового содержания — к минимальному выражению).

Однако нам остается еще один выход, а именно посмотреть, не становимся ли мы на одну точку зрения, когда благодаря свободе мыслим себя a priori действующими причинами, и на другую, когда по своим поступкам представляем себе самих себя как результаты, какие мы видим перед собой.

Не требуется никаких тонких мыслей, а достаточно даже самого обыденного рассудка (который, правда, сделает это по-своему, при помощи смутного различения способности суждения, называемой им чувством), для того чтобы заметить: все представления, появляю-

щиеся у нас непроизвольно (таковы представления чувств), дают нам познание предметов только такими, как они на нас воздействуют, а какими они могут быть сами по себе,— это остается нам неизвестным; стало быть, этот вид представлений, даже при самом напряженном внимании с нашей стороны и при всей ясности, какую только мог бы придать им рассудок, может привести нас только к познанию *явлений*, но никогда не может привести нас к познанию *вещей в себе*. Коль скоро сделано это различие (хотя бы лишь посредством подмеченной разницы между теми представлениями, которые мы получаем откуда-то извне и при которых мы остаемся пассивными, и теми, которые мы производим исключительно из нас самих, проявляя этим нашу активность), то само собой следует, что за явлениями мы должны допустить и признать еще нечто другое, что не есть явление, а именно вещи в себе, хотя мы, конечно, знаем, что поскольку они могут стать нам известными только так, как они на нас воздействуют, то мы не можем приблизиться к ним и никогда не можем знать, что они такое сами по себе. Это должно привести нас к различению (хотя и грубому) *чувственно воспринимаемого мира* и *мира умопостигаемого*, из которых первый из-за различной чувственности у отдельных воспринимающих мир субъектов также может быть чрезвычайно различным, тогда как второй, лежащий в его основе, остается всегда одним и тем же. Даже в отношении самого себя, и притом с помощью знания, какое человек имеет о себе благодаря внутреннему восприятию, он не может притязать на знание о том, каков он сам по себе. В самом деле, так как нельзя сказать, что человек как бы создает самого себя, и так как он получает понятие о себе не a priori, а эмпирически, то естественно, что и о себе самом он может собрать сведения, основываясь на внутреннем чувстве, следовательно, только через явление своей природы и тем способом, каким оказывается воздействие на его сознание; между тем помимо этого составленного из одних только явлений характера его собственного субъекта он необходимо должен признать еще нечто другое, лежащее в основе, а именно свое *Я*, каково оно может быть само

по себе, и таким образом причислить себя в отношении восприятия и восприимчивости ощущений к *чувственно воспринимаемому миру,* в отношении же того, что в человеке может быть чистой деятельностью (в отношении того, что доходит до сознания не посредством воздействия на органы чувств, а непосредственно),— к *миру умопостигаемому* (intellectuellen), о котором он тем не менее больше ничего не знает.

Подобный же вывод мыслящий человек должен сделать и о всех вещах, какие ему могут встретиться; к такому выводу приходит, пожалуй, даже самый обыденный рассудок, который, как известно, имеет сильную склонность за предметами чувств предполагать наличие еще чего-то невидимого, действующего самостоятельно; однако в этом отношении он очень портит себе тем, что это невидимое он в свою очередь скоро хочет сделать чувственно наглядным, т. е. предметом созерцания, и, таким образом, он в результате этого нисколько не становится умнее.

Но вот человек действительно находит в себе способность, которой он отличается от всех других вещей да и от себя самого, поскольку на него воздействуют предметы, и эта способность есть *разум.* Разум как чистая самодеятельность выше даже *рассудка* в том отношении, что хотя рассудок также есть самодеятельность и в отличие от чувств не содержит в себе одни только представления, возникающие лишь тогда, когда на нас действуют вещи (т. е. когда мы пассивны), тем не менее он своей деятельностью может составить только такие понятия, которые служат лишь для того, чтобы *подвести под правила чувственные представления* и тем самым объединить их в сознании; без такого применения чувственности рассудок ничего не мог бы мыслить. Разум же показывает под именем идей такую чистую спонтанность, что благодаря ей выходит далеко за пределы всего, что только ему может дать чувственность, и выполняет свое важнейшее дело тем, что отличает чувственно воспринимаемый мир от умопостигаемого, тем самым показывая, однако, самому рассудку его границы.

Разумное существо должно поэтому рассматривать себя как мыслящее существо (Intelligenz) (следовательно, не со стороны своих низших сил), как принадлежащее не к чувственно воспринимаемому, а к умопостигаемому миру; стало быть, у него две точки зрения, с которых оно может рассматривать себя и познавать законы приложения своих сил, т. е. законы всех своих действий: *во-первых,* поскольку оно принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, оно может рассматривать себя как подчиненное законам природы (гетерономия); *во-вторых,* поскольку оно принадлежит к умопостигаемому миру,— как подчиненное законам, которые, будучи независимы от природы, основаны не эмпирически, а только в разуме.

Как разумное, стало быть принадлежащее к умопостигаемому миру, существо, человек может мыслить причинность своей собственной воли, только руководствуясь идеей свободы; ведь независимость от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира (какую разум необходимо должен всегда приписывать самому себе) есть свобода. С идеей же свободы неразрывно связано понятие *автономии,* а с этим понятием — всеобщий принцип нравственности, который в идее точно так же лежит в основе всех действий *разумных* существ, как закон природы в основе всех явлений.

Теперь устранено наконец подозрение, какое мы возбудили выше, будто в нашем заключении от свободы к автономии и от автономии к нравственному закону содержится скрытый порочный круг, а именно не положили ли мы в основу идею свободы только ради нравственного закона, дабы потом в свою очередь вывести этот закон из свободы; стало быть, мы вовсе не могли привести для нравственного закона какое-либо основание, а приняли его только как запрос некоего принципа, который благомыслящие люди охотно допустят вместе с нами, но который мы никогда не могли бы выставить как доказуемое положение. Все эти подозрения устранены, так как теперь мы убедились, что если мы мыслим себя свободными, то мы переносим себя в умопостигаемый мир в качестве его членов и познаем

автономию воли вместе с ее следствием — моральностью; если же мы мыслим себя имеющими обязанности, то мы рассматриваем себя как принадлежащих к чувственно воспринимаемому миру и, однако, также к миру умопостигаемому.

Как возможен категорический императив?

Разумное существо причисляет себя в качестве мыслящего существа к умопостигаемому миру, и только как принадлежащая к этому миру действующая причина оно называет свою причинность *волей*. С другой стороны, оно сознает себя, однако, и частью чувственно воспринимаемого мира, в котором его поступки имеют место лишь как явления этой причинности; но возможность этих поступков нельзя понять из этой причинности, которой мы не знаем; вместо нее эти поступки должны быть постигнуты как определенные другими явлениями, а именно желаниями и склонностями, как принадлежащие к чувственно воспринимаемому миру. Таким образом, все поступки, которые я совершаю как член умопостигаемого мира, были бы полностью сообразны с принципом автономии чистой воли; те же поступки, которые я совершаю как часть чувственно воспринимаемого мира, должны были бы быть взяты как всецело сообразные с естественным законом желаний и склонностей, стало быть, с гетерономией природы. (Первые основывались бы на высшем принципе нравственности, вторые — на принципе счастья.) Но так как *умопостигаемый мир содержит основание чувственно воспринимаемого мира*, стало быть, и *основание его законов*, следовательно, непосредственно устанавливает законы для моей воли (целиком принадлежащей к умопостигаемому миру) и, таким образом, должен также мыслиться как законодательствующий, то я должен буду признать себя мыслящим существом, хотя, с другой стороны, я как существо, принадлежащее к чувственно воспринимаемому миру, должен буду признать себя подчиненным тем не менее законам первого мира, т. е. законам разума, содержащего в идее свободы закон свободы, и, следовательно, подчиненным автоно-

мии воли; таким образом, я должен буду рассматривать для себя законы умопостигаемого мира как императивы, а сообразные с этим принципом поступки — как обязанности.

Итак, категорические императивы возможны благодаря тому, что идея свободы делает меня членом умопостигаемого мира; поэтому, если б я был только таким членом, все мои поступки всегда *были бы* (würden) сообразны с автономией воли, но так как я в то же время рассматриваю себя как члена чувственно воспринимаемого мира, то мои поступки *должны* быть (sollen) с ней сообразны. Это *категорическое* долженствование представляет априорное синтетическое положение, потому что вдобавок к моей воле, на которую воздействуют чувственные влечения, присовокупляется идея той же, но принадлежащей к умопостигаемому миру чистой, самой по себе практической воли, которая содержит высшее условие первой воли согласно с разумом; это примерно так, как к созерцаниям чувственно воспринимаемого мира присовокупляются понятия рассудка, сами по себе не означающие ничего, кроме формы закона, и благодаря этому делают возможными априорные синтетические положения, на которых основывается все познание природы.

Практическое применение обыденного человеческого разума подтверждает правильность этой дедукции. Когда человеку, кем бы он ни был, пусть даже самым отъявленным злодеем (если только он вообще привык к применению разума), приводят примеры честности в намерениях, твердости в следовании добрым максимам, сочувствия и всеобщего благоволения (и к тому же связанных с отказом от многих выгод и удобств), то он не может не желать, чтобы [и сам] он был настроен поступать таким же образом. Он только не может привести себя в такое настроение из-за своих склонностей и желаний, причем, однако, он в то же время хочет освободиться от таких для него самого тягостных склонностей. Он этим показывает, следовательно, что с волей, свободной от всяких чувственных побуждений, он в мысли переносит себя в совершенно другой мир, чем мир его чувственных влечений, так как от указан-

ного желания он может ожидать не удовольствия для своих влечений, стало быть, не удовлетворения своих действительных или вообще возможных склонностей (ведь тогда сама идея, которая вызвала у него это желание, потеряла бы свое превосходство), а лишь большей внутренней ценности своей личности. Но этой лучшей личностью он считает себя, когда он переносит себя в положение члена умопостигаемого мира, к чему его невольно принуждает идея свободы, т. е. независимости от *определяющих* причин чувственно воспринимаемого мира; в этом положении у него есть сознание доброй воли, составляющей, по его собственному признанию, закон для его злой воли как члена чувственно воспринимаемого мира; власть этого закона он узнает, когда он его нарушает. Моральное долженствование есть, следовательно, собственное необходимое воление [человека] как члена умопостигаемого мира и лишь постольку мыслится им как долженствование, поскольку он в то же время рассматривает себя как члена чувственно воспринимаемого мира.

О крайней границе всякой практической философии

Все люди мыслят себя свободными по своей воле. Этим объясняются все суждения о поступках как таких, которые *должны* были бы *быть совершены,* хотя они и *не были совершены.* При всем том эта свобода не есть эмпирическое понятие, да и не может им быть, так как оно всегда остается, хотя показания опыта противоположны тем требованиям, какие при предположении, что существует свобода, представляются необходимыми. С другой стороны, точно так же необходимо, чтобы все, что происходит, неизбежно определялось по законам природы, и эта естественная необходимость также не есть понятие опыта именно потому, что оно заключает в себе понятие необходимости, стало быть, априорного познания. Но это понятие о природе подтверждается опытом и само неизбежно должно быть предположено, если считают возможным опыт, т. е. познание предметов чувств, приведенное в связь согласно всеобщим законам. Поэтому свобода есть лишь *идея*

разума, объективная реальность которой сама по себе возбуждает сомнение; природа же есть *рассудочное понятие,* которое доказывает и необходимо должно доказывать свою реальность на примерах опыта.

И хотя отсюда возникает некоторая диалектика разума, так как в отношении воли приписываемая ей свобода, как нам кажется, находится в противоречии с естественной необходимостью и у этого перепутья разум в *спекулятивном отношении* считает путь естественной необходимости гораздо более проторенным и более пригодным, чем путь свободы, однако в *практическом отношении* тропинка свободы есть единственная, на которой возможно при нашем поведении применение своего разума; вот почему самой утонченной философии, так же как и самому обыденному человеческому разуму, невозможно устранить свободу какими бы то ни было умствованиями (wegzuvernünfteln). Следовательно, философия должна предположить, что нет настоящего противоречия между свободой и естественной необходимостью одних и тех же человеческих поступков, ибо она так же не может отказаться от понятия природы, как и от понятия свободы.

Тем не менее это кажущееся противоречие должно быть во всяком случае убедительным образом уничтожено, хотя бы даже никогда нельзя было понять, как возможна свобода. В самом деле, если уже мысль о свободе противоречит самой себе или природе, которая столь же необходима, то от нее пришлось бы совершенно отказаться при сопоставлении с естественной необходимостью.

Однако невозможно избежать этого противоречия, если субъект, мнящий себя свободным, будет мыслить себя *в одном и том же смысле* или *в одном и том же отношении* и тогда, когда он называет себя свободным, и тогда, когда в отношении того же поступка он признает себя подчиненным закону природы. Поэтому неотложная задача спекулятивной философии — показать по крайней мере, что ее заблуждение относительно указанного противоречия объясняется тем, что мы мыслим человека в одном смысле и отношении, когда мы называем его свободным, и в другом, когда мы считаем

его как часть природы подчиненным ее законам, и что оба эти смысла и отношения не только очень хорошо *могут* существовать рядом друг с другом, но и должны мыслиться *необходимо соединенными* в одном и том же субъекте; ведь иначе нельзя было бы указать, на каком основании мы должны были обременить разум идеей, которая хотя ее можно, *не впадая в противоречие*, соединить с другой достаточно обоснованной идеей [7], тем не менее впутывает нас в дело, из-за которого разум в своем теоретическом применении быстро заходит в тупик. Но эта обязанность лежит только на спекулятивной философии, дабы она открыла практической философии широкую дорогу. Таким образом, устранять кажущееся противоречие или оставлять его нетронутым не предоставляется произвольному решению философа; ведь в последнем случае соответственная теория была бы bonum vacans, в обладание которым фаталист мог бы вступить с полным правом, как и отнять у всякой морали ее мнимую собственность, которой она завладела, не имея на то законного основания.

Однако мы еще не можем сказать, что здесь начинается граница практической философии. В самом деле, улаживание этого спора вовсе не входит в ее компетенцию: она лишь требует от спекулятивного разума, чтобы он положил конец разногласиям, в какие он сам себя впутывает в теоретических вопросах, с тем чтобы практический разум приобрел спокойствие и уверенность для отражения внешних нападок, способных сделать спорной ту почву, на которой он хочет основаться.

Справедливое же притязание даже обыденного человеческого разума на свободу воли основывается на сознании и не вызывающем споров допущении независимости разума от чисто субъективно определяющих причин, составляющих в совокупности то, что принадлежит только ощущению и, стало быть, обозначается общим именем чувственности. Человек, который подобным образом рассматривает себя как мыслящее существо, ставит себя тем самым в другой порядок вещей и в совершенно другого рода отношение к определяющим основаниям, когда он представляет себя как мыслящее существо, одаренное волей, следовательно, причин-

ностью, нежели тогда, когда он воспринимает себя в качестве феномена в чувственно воспринимаемом мире (какой он и действительно есть) и подчиняет свою причинность внешнему определению по законам природы. Скоро он убеждается, что и то и другое может, даже должно иметь место одновременно. В самом деле, то, что *вещь в явлении* (принадлежащая к чувственно воспринимаемому миру) подчинена определенным законам, от которых она *как вещь* или сущность *сама по себе* независима, не содержит никакого противоречия; а что человек должен представлять и мыслить себя таким двояким образом,— это основывается в первом [случае] на сознании самого себя как предмета, на который оказывается воздействие при посредстве чувств, а во втором [случае] — на сознании самого себя как мыслящего существа, т. е. как независимого в применении разума от чувственных впечатлений (стало быть, как принадлежащего к умопостигаемому миру).

Этим объясняется, что человек приписывает себе волю, которая не принимает на свой счет ничего, что относится только к его влечениям и склонностям, и, напротив, считает возможными и даже необходимыми поступки, которые могут быть совершены лишь при условии пренебрежения ко всем влечениям и чувственным возбуждениям. Причинность этих поступков кроется в нем как мыслящем существе и в законах действий и поступков по принципам умопостигаемого мира, о котором он, правда, только и знает, что закон там устанавливается исключительно разумом, и притом чистым разумом, независимым от чувственности; равным образом, так как он там только как мыслящее существо есть подлинное *Я* (как человек, напротив, он есть только явление самого себя), то указанные законы налагаются на него непосредственно и категорически; поэтому то, к чему побуждают склонности и влечения (стало быть, вся природа чувственно воспринимаемого мира), не может нанести ущерб законам его воления как мыслящего существа; более того, он не отвечает за склонности и влечения и не приписывает их своему подлинному *Я*, т. е. своей воле, но отвечает за то потворство, какое он им оказал бы, если бы позволил им

влиять на его максимы в ущерб законам воли, которые устанавливает разум.

Проникая *мыслями* в умопостигаемый мир, практический разум вовсе не преступает своих границ, но он действительно преступил бы их, если бы захотел проникнуть в него с помощью *созерцания*, с помощью *ощущения*. Мысль об умопостигаемом мире есть лишь негативная мысль в отношении чувственно воспринимаемого мира, который не устанавливает разуму законов в определении воли; эта мысль положительна только в том единственном отношении, что указанная свобода как негативное определение в то же время связана с (положительной) способностью и даже с причинностью разума, называемой нами волей, поступать так, чтобы принцип поступков сообразовался с неотъемлемым свойством основывающейся на разуме причины, т. е. с условием общезначимости максимы как закона. Но если бы практический разум стал искать в умопостигаемом мире еще и *объект воли*, т. е. побудительную причину, то он преступил бы свои границы и притязал бы на знание того, о чем ему ничего не известно. Понятие умопостигаемого мира есть, следовательно, только *точка зрения*, которую разум вынужден принять вне явлений, для того *чтобы мыслить себя практическим;* это было бы невозможно, если бы влияния чувственности были для человека определяющими; однако это необходимо, поскольку человеку не должно быть отказано в сознании самого себя как мыслящего существа, стало быть, как разумной и деятельной благодаря разуму, т. е. свободно действующей, причины. Эта мысль приводит, конечно, к идее другого порядка и законодательства, чем те, какие присущи механизму природы, относящемуся к чувственно воспринимаемому миру, и делает необходимым понятие умопостигаемого мира (т. е. совокупности разумных существ как вещей самих по себе), однако без какого-либо притязания мыслить дальше, чем позволяет *формальное* условие этого мира, т. е. сообразно со всеобщностью максимы воли как закона, стало быть, с автономией воли, которая может существовать только при наличии свободы воли; напротив, все законы, направленные на объект, дают гетерономию, которую

можно найти только в законах природы и которая может относиться только к чувственно воспринимаемому миру.

Но разум преступил бы все свои границы, если бы отважился на *объяснение* того, *как* чистый разум может быть практическим; это было бы совершенно то же, что и объяснение того, *как возможна свобода.*

В самом деле, мы в состоянии объяснить только то, что́ мы можем свести к законам, предмет которых может быть дан в каком-нибудь возможном опыте. Свобода же есть просто идея, объективную реальность которой никак нельзя показать на основании законов природы, стало быть, также ни в каком возможном опыте; поэтому, так как для нее никогда нельзя по какой-либо аналогии привести пример, она никогда не может быть понята или даже только усмотрена. Она лишь необходимо предполагается разумом у существа, которое сознает в себе волю, т. е. способность, еще отличную от способности одного лишь желания (а именно способность определяться к действованию в качестве мыслящего существа, стало быть по законам разума, независимо от природных инстинктов). Но там, где прекращается определение по законам природы, нет места также и *объяснению* и не остается ничего, кроме *защиты,* т. е. устранения возражений тех, кто утверждает, будто глубже вник в сущность вещей, и потому дерзко объявляет свободу невозможной. Им можно только показать, что противоречие, якобы обнаруженное ими здесь, объясняется лишь тем, что, желая доказать силу закона природы для человеческих поступков, они необходимо должны были рассматривать человека как явление, а теперь, когда от них требуется, чтобы они его как мыслящее существо представляли себе также как вещь самое по себе, они все еще рассматривают его как явление; конечно, в таком случае обособление его причинности (т. е. его воли) от всех законов природы чувственно воспринимаемого мира в одном и том же субъекте заключало бы в себе противоречие; однако противоречие это отпадает, если они только поразмыслят и признают, как это и полагается, что за явлениями должны находиться вещи в себе (хотя бы и скрыто),

от законов действия которых нельзя требовать тождества с теми законами, каким подчинены явления.

Субъективная невозможность *объяснить* свободу воли тождественна с невозможностью раскрыть и растолковать тот *интерес* *, какой человек проявляет к моральным законам. И тем не менее он действительно находит в них интерес; основание для этого в нас самих мы называем моральным чувством, относительно которого кое-кто ошибочно считал, будто им руководствуется наше нравственное суждение, тогда как в нем нужно видеть, скорее, *субъективное* действие, оказываемое законом на волю; объективные же основания его дает один только разум.

Чтобы хотеть того, для чего один лишь разум предписывает долженствование чувственно возбуждаемому разумному существу,— для этого требуется, конечно, способность разума *возбуждать чувство удовольствия* или расположения к исполнению долга, стало быть, причинность разума — определять чувственность сообразно с его принципами. Однако совершенно невозможно уяснить себе, т. е. a priori растолковать, как может одна лишь мысль, не содержащая в себе ничего чувственного, вызвать ощущение удовольствия или неудовольствия; ведь это есть особый род причинности, относительно которого, как и относительно всякой причин-

---

* Интерес есть то, благодаря чему разум становится практическим, т. е. становится причиной, определяющей волю. Поэтому только о разумном существе говорят, что оно проявляет к чему-нибудь интерес; существа, лишенные разума, имеют только чувственные побуждения. Непосредственный интерес в поступке разум находит только тогда, когда общезначимость максимы этого поступка служит достаточным определяющим основанием воли. Только такой интерес может быть назван чистым. Если же воля определяется разумом только при посредстве другого объекта желания или при предположении, что имеется особое чувство субъекта, то интерес разума к поступку будет только опосредствованным; в этом случае, поскольку один лишь разум сам по себе, без опыта не может найти ни объектов воли, ни особого лежащего в ее основе чувства, интерес был бы только эмпирическим, а не чистым интересом разума. Логический интерес разума (достигать понимания) никогда не бывает непосредственным; он всегда предполагает цели применения разума.

ности, мы ничего не можем определять a priori и поэтому вынуждены осведомляться о нем только у опыта. Но так как опыт может показать нам только одно отношение причины к следствию — отношение между двумя предметами опыта, здесь же чистый разум при помощи одних лишь идей (которые вовсе не служат предметом для опыта) должен быть причиной следствия, которое, конечно, находится в опыте,— то объяснение, как и почему нас интересует *всеобщность максимы как закона,* стало быть нравственность, нам, людям, совершенно не по силам. Мы знаем только одно, что закон не *потому* имеет для нас силу, *что* он нас *интересует* (ибо это гетерономия и зависимость практического разума от чувственности, а именно от лежащего в основе чувства, при котором он никогда не мог бы устанавливать нравственные законы), а потому он нас интересует, что имеет силу для нас как людей, ввиду того что он вытекает из нашей воли как мыслящих существ, стало быть, из нашего подлинного *Я; а то, что принадлежит лишь к явлению, необходимо подчиняется разумом свойству вещи самой по себе.*

Таким образом, на вопрос, как возможен категорический императив, мы, правда, в состоянии ответить постольку, поскольку можно выдвинуть единственное предположение, при котором он возможен, а именно идею свободы, а также поскольку можно усмотреть необходимость такого предположения; этого достаточно для *практического применения* разума, т. е. для убежденности в *силе этого императива,* стало быть, и нравственного закона. Однако как возможно само это предположение — это никогда не удастся постичь человеческому разуму. Если же предположить свободу воли мыслящего существа, то *автономия* воли как формальное условие, при котором она только и может определяться, будет необходимым следствием. Предполагать эту свободу воли не только вполне *возможно* (не впадая при этом в противоречие с принципом естественной необходимости в связи явлений чувственно воспринимаемого мира), как это может показать спекулятивная философия; подводить ее как условие под все свои произвольные поступки также практически, т. е. в идее,

безусловно *необходимо* разумному существу, сознающему свою причинность через разум, стало быть, через волю (отличную от желаний). Объяснить же, каким образом чистый разум сам по себе, без других мотивов, откуда-то извне заимствованных, может быть практическим, т. е. как один лишь *принцип общезначимости всех максим разума как законов* (который был бы, конечно, формой чистого практического разума) без всякой материи (предмета) воли, в которой заранее можно было бы находить интерес, может сам по себе служить мотивом и возбуждать интерес, который назывался бы чисто *моральным,* или, иными словами, *как чистый разум может быть практическим,*— дать такое объяснение никакой человеческий разум совершенно не в состоянии, и все усилия и старания найти такое объяснение тщетны.

Это то же самое, как если бы я пытался узнать, каким образом возможна сама свобода как причинность воли. Ведь в таком случае я покидаю философское основание для объяснения и не имею никакого другого. Правда, я мог бы, пожалуй, плутать по умопостигаемому миру, который мне еще остается, по миру мыслящих существ; однако хотя у меня есть об этом мире *идея,* имеющая свое серьезное основание, тем не менее у меня нет о нем никакого *знания* и я никогда не могу приобрести его при всех стараниях моей естественной способности разума. Эта идея обозначает только нечто, что останется, если я исключу из оснований, определяющих мою волю, все относящееся к чувственно воспринимаемому миру просто для того, чтобы ограничить принцип побудительных причин из сферы чувственности; я могу это сделать, проводя ее границы и показывая, что она не все в себе вмещает и что вне ее есть нечто большее; это большее, однако, остается мне неизвестным. От чистого разума, мыслящего этот идеал, по отвлечении всей материи, т. е. познания объектов, мне не остается ничего, кроме формы, а именно мыслить практический закон общезначимости максим и сообразно с ним разум по отношению к чистому умопостигаемому миру как возможную действующую, т. е. определяющую волю, причину; мотив здесь должен

совершенно отсутствовать; ведь сама эта идея умопостигаемого мира должна была бы быть мотивом или тем, к чему разум первоначально проявлял бы интерес; однако сделать это понятным и есть как раз задача, которую мы не можем разрешить.

Здесь наконец мы приходим к крайней границе всякого морального исследования; установить ее очень важно уже для того, чтобы, с одной стороны, разум не искал повсюду в чувственно воспринимаемом мире вредным для нравственности способом высшую побудительную причину и постижимый, но эмпирический интерес; с другой же стороны, чтобы он также не махал бессильно крыльями, не двигаясь с места, в пустом для него пространстве трансцендентных понятий, называемых умопостигаемым миром, и не терялся среди призраков. Впрочем, идея чистого умопостигаемого мира как совокупности всех мыслящих существ, к которой мы сами принадлежим как разумные существа (хотя, с другой стороны, мы также члены чувственно воспринимаемого мира), всегда остается полезной и дозволенной идеей для разумной веры, хотя всякое знание кончается у ее границы, дабы прекрасный идеал всеобщего царства *целей самих по себе* (разумных существ), к которому мы можем принадлежать в качестве членов только тогда, когда точно руководствуемся в своем поведении максимами свободы, как если бы они были законами природы, мог возбудить в нас живой интерес к моральному закону.

Заключительное замечание

Спекулятивное применение разума *к природе* приводит к абсолютной необходимости некоей высшей причины мира; практическое применение разума *к свободе* также приводит к абсолютной необходимости, но лишь *законов действования* разумного существа, как такового. Существенный же *принцип* всякого применения нашего разума — довести познание разума до сознания *необходимости* этого познания (так как без этой необходимости оно не было бы познанием разума). Но точно так же существенное *ограничение* того же самого разу-

ма состоит в том, что он не может постичь необходимость ни того, что существует или что происходит, ни того, что должно происходить, если не положено в основу *условие*, при котором это существует, или происходит, или должно происходить. Но при таком положении, поскольку вопрос об условии ставится постоянно, возможность удовлетворения разума отодвигается все дальше и дальше. Поэтому он неустанно ищет безусловно необходимое и вынужден принять его, не располагая никакими средствами сделать его понятным для себя; хорошо уже, если он будет в состоянии придумать понятие, которое согласуется с этим предположением. Таким образом, то, что человеческий разум не может сделать понятным безусловный практический закон (каким должен быть категорический императив) в его абсолютной необходимости,— это не укор для нашей дедукции высшего принципа моральности, а упрек, который следовало бы сделать человеческому разуму вообще; в самом деле, нельзя же ставить ему в вину то, что он не хочет сделать это при помощи условия, а именно посредством какого-нибудь положенного в основу интереса, ведь в таком случае закон не был бы моральным, т. е. высшим законом свободы. Итак, мы не постигаем практической безусловной необходимости морального императива, но мы постигаем его *непостижимость;* больше этого уже нельзя по справедливости требовать от философии, которая стремится в принципах дойти до границы человеческого разума.

КРИТИКА
ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

1788

ПРЕДИСЛОВИЕ

В настоящем исследовании будет достаточно объяснено, почему эта критика называется критикой не *чистого* практического разума, а просто практического разума вообще, хотя, казалось, больше подходило бы первое заглавие ввиду параллелизма между практическим и спекулятивным разумом. Это исследование должно доказать только то, *что чистый практический разум существует*, и с этой целью оно критикует всю его *практическую способность*. Если это ему удастся, то нет надобности критиковать *самое чистую способность*, чтобы узнать, не *выходит* ли здесь разум с этой способностью как одной лишь претензией *за* свои границы (как это случается со спекулятивным разумом). В самом деле, если он как чистый разум действительно есть практический разум, то он на деле доказывает свою реальность и реальность своих понятий, и тогда ни к чему всякое умствование против возможности для него быть таковым.

С допущением этой способности твердое основание приобретает и трансцендентальная *свобода*, и именно в том ее абсолютном значении, в каком нуждался спекулятивный разум при применении понятия причинности, чтобы спасаться от антиномии, в которую он неизбежно запутывается, когда в ряду причинной связи хочет мыслить себе *безусловное*; но там он мог установить это понятие только как проблематическое, как не

невозможное, не будучи в состоянии подтвердить объективную реальность его, и лишь с той целью, чтобы из-за мнимой невозможности того, что он должен признать по крайней мере мыслимым, не быть оспариваемым по существу и не быть ввергнутым в бездну скептицизма.

Понятие свободы, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим законом практического разума, составляет *опору* (Schlussstein) всего здания системы чистого, даже спекулятивного, разума, и все другие понятия (о боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присовокупляются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность, т. е. *возможность* их *доказывается* тем, что свобода действительна, так как эта идея проявляется через моральный закон.

Но свобода единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя мы и не постигаем, но *знаем* a priori, так как она есть условие * морального закона, который мы знаем. Идеи же о *боге* и *бессмертии* не условия морального закона, а только условия необходимого объекта воли, определенной этим законом, т. е. [условия] одного лишь практического применения нашего чистого разума; стало быть, мы не можем даже утверждать, что *познаем* и *усматриваем* возможность этих идей, не говоря уже об их действительности. Но все же они условия применения морально определенной воли к ее объекту, данному ей a priori (высшему благу). Следовательно, можно и до́лжно *допустить* их возможность в этом практическом отношении, хотя мы и не можем теоретически познать и ус-

---

* Для того чтобы не усмотрели *непоследовательности* в том, что теперь я называю свободу условием морального закона, а потом — в самом исследовании — утверждаю, что моральный закон есть условие, лишь при котором мы можем *осознать* свободу, я хочу напомнить только то, что свобода есть, конечно, ratio essendi морального закона, а моральный закон есть ratio cognoscendi свободы. В самом деле, если бы моральный закон ясно не мыслился в нашем разуме *раньше*, то мы не считали бы себя вправе *допустить* нечто такое, как свобода (хотя она себе и не противоречит). Но если бы не было свободы, то *не было* бы в нас и морального закона.

мотреть ее. Для последнего требования в практическом отношении достаточно того, что они не заключают в себе внутренней невозможности (противоречия). Здесь есть одно (в сравнении со спекулятивным разумом только *субъективное*) основание убеждения, которое, впрочем, для столь же чистого, но практического разума *объективно* значимо и которое посредством понятия свободы дает идеям о боге и бессмертии объективную реальность и право, более того, субъективную необходимость (потребность чистого разума) допустить их, хотя этим разум в своем теоретическом познании еще не расширяется, а только дается возможность, которая прежде была *проблемой*, а здесь становится *утверждением*, и таким образом практическое применение разума связывается с элементами его теоретического применения. И эта потребность не есть какая-то гипотетическая потребность, проистекающая из *произвольного* намерения спекуляции, согласно которому необходимо нечто допустить, если *хотят* дойти до завершения применения разума в спекуляции; это *законная* потребность допустить что-то, без чего не может иметь место и то, чтó мы неукоснительно *должны* полагать для целей нашего поведения.

Конечно, нашему спекулятивному разуму было бы более угодно решать эти задачи самому не таким окольным путем и сохранить их как воззрения, необходимые для практического применения. Но с нашей способностью спекуляции дело обстоит не так уж хорошо. Те, кто хвастается столь возвышенным познанием, должны не скрывать его, а представить для публичной проверки и высокой оценки. Они хотят *доказать* — прекрасно! Так пусть они докажут это, и тогда критика положит к ногам победителей все свое оружие. Quid statis? Nolint. Atquilicet esse beatis [1].— А так как они на самом деле не хотят [доказать это], по всей вероятности, потому, что не могут, то мы снова должны взяться за оружие, чтобы понятия о *боге*, *свободе* и *бессмертии*, для которых спекуляция не находит достаточного доказательства их *возможности*, поискать в моральном применении разума и основать их на этом применении.

Только здесь и разгадывается загадка критики, как можно *отрицать* объективную *реальность* сверхчувственного *применения категорий* в спекуляции и тем не менее *признавать* за ними эту *реальность* по отношению к объектам чистого практического разума. Это неизбежно должно казаться *непоследовательным*, до тех пор пока такое практическое применение знают только по названию. Но как только на основании полного анализа последнего убеждаются, что мыслимая здесь реальность вовсе не сводится к теоретическому *определению категорий* и расширению познания до сверхчувственного, а этим только имеют в виду, что в практическом отношении им всегда присущ *какой-то объект*, так как они или a priori содержатся в необходимом определении воли, или неразрывно связаны с его предметом,— то эта непоследовательность исчезает, так как применение этих понятий не такое, в каком нуждается спекулятивный разум. Но здесь обнаруживается почти неожиданное и удовлетворяющее [нас] подтверждение *последовательного образа мыслей* спекулятивной критики; а именно, ввиду того что она предметы опыта, как таковые, в том числе и наш собственный субъект, признает только *явлениями* и тем не менее в основу их полагает вещи сами по себе, следовательно, внушает, чтобы не считали все сверхчувственное вымыслом и понятие его — лишенным содержания, практический разум теперь сам по себе и без соглашения со спекулятивным разумом дает сверхчувственному предмету категории причинности, а именно *свободе*, реальность (хотя только как практическому понятию и только для практического применения), следовательно, на деле подтверждает то, что там можно было только *мыслить*. И в то же время странное, хотя и бесспорное, положение спекулятивной критики, что даже *мыслящий субъект для себя самого* ***во внутреннем созерцании*** *есть только явление*, в критике практического разума находит свое столь полное подтверждение, что необходимо додуматься до него, если бы даже критика чистого разума и не доказала этого положения *.

* Соединение причинности как свободы с причинностью как механизмом природы, где первая приобретает твердое

Благодаря этому я понимаю, почему самые серьезные возражения против критики, которые мне до сих пор встречались, вертятся главным образом вокруг этих двух пунктов, а именно: *с одной стороны*, в теоретическом познании отрицаемая, а в практическом утверждаемая объективная реальность применяемых к ноуменам категорий, а *с другой* — парадоксальное требование считать себя как субъект свободы ноуменом и вместе с тем — в своем собственном эмпирическом сознании — феноменом по отношению к природе. В самом деле, до тех пор пока нет еще определенного понятия о нравственности и свободе, нельзя и угадать, что́, с одной стороны, хотят полагать как ноумен в основу мнимого явления, а с другой — возможно ли вообще составить себе о нем понятие, если прежде все понятия чистого рассудка в теоретическом применении посвящались исключительно лишь явлениям. Только обстоятельная критика практического разума может устранить все эти превратные толкования и осветить ярким светом тот последовательный образ мышления, который и составляет ее величайшее преимущество.

Этого достаточно для оправдания того, почему в нашем сочинении понятия и основоположения чистого спекулятивного разума, которые уже были предметом особой критики, кое-где еще раз подвергаются исследованию, что вообще не очень-то подобает систематическому развитию воздвигаемой науки (так как на уже рассмотренные вещи следует ссылаться, однако не надо их снова исследовать), но что *здесь* было дозволительно и даже необходимо; дело в том, что разум вместе с этими понятиями рассматривается здесь в момент, когда он переходит к совершенно другому применению, чем то, которое они имели у него *там*. Но такой переход делает необходимым сравнение прежнего примене-

---

основание для человека в силу нравственного закона, а вторая — в силу закона природы, и притом в одном и том же субъекте, невозможно, если не представлять себе человека по отношению к первой существом самим по себе, а по отношению ко второй — явлением, в первом случае в *чистом,* а во втором в *эмпирическом* сознании. Без этого противоречие разума с самим собой неизбежно.

ния с новым, чтобы точно отличить новый путь от старого и в то же время указать их связь между собой. Поэтому на такого рода рассуждения, в том числе и на те, которые еще раз имеют своим предметом понятие свободы, но в практическом применении чистого разума, нельзя смотреть как на вставки, которые служат только для того, чтобы восполнять пробелы критической системы спекулятивного разума (ведь по своему замыслу эта система в своей сфере полная) и, как это часто бывает при спешной стройке, сзади подставлять еще стойки и подпорки. Нет, они, как настоящие звенья, которые делают заметной связность системы, служат для того, чтобы реально показать те понятия, которые там могли быть представлены только как проблематические. Это напоминание касается главным образом понятия свободы, о котором необходимо с удивлением заметить, что еще очень многие хвастаются тем, что они его очень хорошо понимают и могут объяснить его возможность, между тем как они рассматривают его только в психологическом отношении; но если бы они до этого точно исследовали его в трансцендентальном отношении, они признали бы и его *необходимость* как проблематического понятия в законченном применении спекулятивного разума, и полную *непостижимость* его; если бы они затем перешли с ним к практическому применению, они сами собой должны были бы дойти именно до определения этого применения к его основоположениям, до которого они вообще-то никак не хотят снизойти. Понятие свободы — это камень преткновения для всех *эмпириков* и в то же время ключ к самым возвышенным практическим основоположениям для *критических* моралистов, которые видят благодаря ему, что они необходимо должны поступать *рационально*. Ввиду этого я прошу читателя внимательно просмотреть то, что говорится об этом понятии в заключительной части аналитики.

Пусть знатоки подобного рода работ сами судят о том, сколько усилий стоило такой системе чистого практического разума, какая развивается здесь из его критики, прийти прежде всего к истинной точке зрения, с которой можно верно указать ее целое. Правда, она

предполагает уже «Основы метафизики нравственности», но лишь постольку, поскольку эти «Основы» предварительно знакомят нас с принципом долга и дают и обосновывают определенную формулу долга *; в остальном же она обходится без посторонней помощи (besteht es durch sich selbst). То, что здесь *деление* всех практических наук не доведено до *завершения* так, как это сделала критика спекулятивного разума, кроется в природе этой способности практического разума. В самом деле, если мы хотим классифицировать обязанности как обязанности человека, то частное их определение возможно только тогда, когда мы до этого познаем субъект этого определения (человека), исходя из его действительной природы, хотя бы лишь постольку, поскольку это необходимо по отношению к обязанности вообще; но это уже не относится к критике практического разума вообще, которая должна только показать принципы его возможности, объема и границ полностью без особого отношения к человеческой природе. Это деление относится, следовательно, к системе науки, а не к системе критики.

Во второй главе аналитики я, надеюсь, дал удовлетворительный ответ одному правдивому и резкому, но достойному уважения рецензенту указанных «Основ метафизики нравственности» на его упрек относительно того, *что понятие блага не установлено там до морального принципа* ** (как это было бы, по его мнению,

* Один рецензент, который хотел сказать что-то неодобрительное об этом сочинении, угадал более верно, чем сам мог предположить, сказав, что в этом сочинении не устанавливается новый принцип моральности, а только дается *новая формула.* Но кто решился бы вводить новое основоположение всякой нравственности и как бы впервые изобретать такое основоположение, как будто до него мир не знал, что такое долг, или имел совершенно неправильное представление о долге? Но тот, кто знает, что́ значит для математика *формула,* которая совершенно точно и безошибочно определяет то, что надо сделать для решения задачи, не будет считать чем-то незначительным и излишним формулу, которая делает это по отношению ко всякому долгу вообще.

** Мне можно сделать еще один упрек, а именно почему я заранее не дал дефиниции понятия *способности желания* или *чувства удовольствия,* хотя этот упрек был бы несправед-

необходимо); в ней приняты во внимание и некоторые другие возражения, которые дошли до меня от людей, доказывающих, что им дороги поиски истины (ведь те, кто видит только свою старую систему и уже заранее решил, что́ должно быть одобрено или не одобрено, не желают никакого обсуждения, которое могло бы быть препятствием для их частных целей); так я буду поступать и впредь.

Когда дело идет об определении особой способности человеческой души по ее источникам, содержанию

лив, так как такую дефиницию по всей справедливости можно уже предполагать как данную в психологии. Но конечно, дефиниция могла бы быть построена и так, что чувство удовольствия полагалось бы в основу определения способности желания (как это действительно обычно и делается); но тогда высший принцип практической философии по необходимости должен стать *эмпирическим,* что еще надо было бы доказать и что совершенно опровергается в настоящей критике. Поэтому свою дефиницию я хочу здесь дать такой, какой она и должна быть, чтобы этот спорный пункт, как и полагается, вначале оставить нерешенным.— ***Жизнь*** есть способность существа поступать по законам способности желания. ***Способность желания*** — это *способность* существа через *свои представления быть причиной действительности предметов этих представлений.* ***Удовольствие*** есть *представление о соответствии предмета или поступка с* **субъективными** *условиями жизни,* т. е. с способностью *причинности, которой обладает представление в отношении действительности его объекта* (или определения сил субъекта к деятельности для того, чтобы создать его). Большего мне и не надо для критики понятий, которые заимствованы из психологии; остальное сделает сама критика. Легко заметить, что при такой дефиниции остается нерешенным вопрос, всегда ли удовольствие должно быть положено в основу способности желания или же при известных условиях оно следует только за ее определением; ведь эта дефиниция составлена из одних только признаков чистого рассудка, т. е. из категорий, не содержащих ничего эмпирического. Такая осмотрительность очень желательна во всей философии, и тем не менее о ней часто забывают, а именно на основе рискованной дефиниции высказывают свои суждения еще до полного анализа понятия, который часто достигается только весьма поздно. Во всей критике (как теоретического, так и практического разума) дан не один повод восполнить некоторые пробелы в старом догматическом развитии философии и исправить ошибки, которые можно заметить лишь тогда, когда мы делаем из понятий такое применение разума, *которое направлено на разум как на целое.*

и границам, то исходя из природы человеческого познания это, конечно, возможно только в том случае, если точное и (поскольку это возможно при нынешнем положении уже приобретенных нами элементов его) полное изложение его начинать с его *частей.* Но здесь надо обратить внимание еще на нечто другое, имеющее более философский и *архитектонический* характер, а именно на необходимость правильно постичь *идею целого* и из нее в чистой способности разума обратить пристальное внимание на все части в их отношении друг к другу, выводя их из понятия этого целого. Подобное исследование и подтверждение возможны только после самого близкого знакомства с системой, и те, кто был недоволен первым изысканием, следовательно, считал бесполезным приобрести это знакомство, не дойдут и до второй ступени, а именно до [общего] обзора, который представляет собой синтетическое возвращение к тому, что прежде было дано аналитически; и неудивительно, что они везде находят непоследовательность, хотя пробелы, которые они предполагают, имеются не в самой системе, а только в их собственном нелогичном мышлении.

В этом исследовании я не опасаюсь упрека в том, что хочу вводить *новый язык,* так как способ познания здесь сам собой становится близким к популярности. С этим упреком не согласится никто и в отношении первой критики, если он не только перелистывал книгу, но и продумал ее. Выдумывать новые слова там, где в языке нет недостатка в терминах для данных понятий,— это ребяческое стремление выделяться из толпы если не новыми и верными мыслями, то новыми заплатами на старом платье. Если поэтому читатели указанной книги знают более популярные термины, которые столь же соответствуют мысли, как соответствовали, по моему мнению, употребляемые мною термины, или надеются доказать ничтожность самих этих мыслей, а значит, и каждого обозначающего их термина, то в первом случае я буду им очень обязан: ведь я хочу только одного — быть понятым, а во втором они окажут услугу философии. Но пока те мысли еще существуют, я очень сомневаюсь, чтобы было возможно

найти для них соответствующие и, однако, более употребительные термины *.

* Больше (чем непонятности) я здесь иногда опасаюсь превратного толкования некоторых терминов, которые я выбирал с величайшей тщательностью, чтобы правильно усвоили понятие, на которое они указывают. Так, в таблице категорий *практического* разума под рубрикой модальности *дозволенное* и *недозволенное* (практически объективно возможное и невозможное) в обычном словоупотреблении имеют почти тот же самый смысл, что следующая за ним категория *долга* и *противного долгу;* но здесь *первое* должно обозначать то, что находится в соответствии или противоречии с только *возможным* практическим предписанием (как и при решении всех проблем геометрии и механики), а *второе* — то, что находится в таком же отношении к закону, *действительно* заключающемуся в разуме вообще; и это различие в значении не совсем чуждо и обычному словоупотреблению, хотя и несколько непривычно. Так, например, оратору, как таковому, *недозволительно* создавать новые слова и словосочетания; поэту же это до известной степени *позволительно.* Но ни в одном из этих случаев нет мысли о долге. В самом деле, тому, кто хочет обесславить оратора, никто в этом помешать не может. Здесь дело идет только о различии *императивов* при *проблематических, ассерторических* и *аподиктических* основаниях определения. Точно так же в примечании, где я сопоставляю моральные идеи практического совершенства в различных философских школах, я отличаю идею *мудрости* от идеи *святости,* хотя я объявил их в самой основе и объективно одним и тем же Но в данном месте я подразумеваю под этим только ту мудрость, которую приписывает себе человек (стоик), следовательно, *субъективно* как свойство, измышленное для человека (может быть, термин *добродетель,* которым стоики так щеголяли, лучше обозначает характерные черты их школы). Но термин *постулат* чистого практического разума [2] может вызвать больше всего превратных толкований, если его путают с тем значением, которое имеют постулаты чистой математики и которое заключает в себе аподиктическую достоверность. Однако в математике постулируют *возможность действия,* предмет которого a priori теоретически стал заранее известен как *возможный* с полной достоверностью. А здесь постулируется возможность *предмета* (бога или бессмертия души) из самих аподиктических *практических* законов, следовательно, только для практического разума; ведь эта достоверность постулируемой возможности не есть теоретическая, стало быть, и не аподиктическая необходимость, т. е. познанная в отношении объекта, а необходимое предположение, стало быть, только необходимая гипотеза в отношении субъекта для исполнения ее объективных, но практических законов. Для этой субъективной, но все же истинной и безусловной необходимости разума я не сумел найти лучшего термина.

Так были бы теперь найдены априорные принципы двух способностей души — познавательной способности и способности желания — и определены по условиям, сфере и границам своего применения, а этим было бы положено прочное основание для систематической — и теоретической, и практической — философии как науки.

Самое худшее, с чем могли бы столкнуться все эти усилия,— это если бы кто-нибудь сделал неожиданное открытие, будто вообще нет и не может быть априорного познания. Но этого нечего опасаться. Это было бы равносильно тому, как если бы кто-нибудь при помощи разума захотел доказать, что разума нет. В самом деле, мы говорим лишь, что мы нечто познаем разумом, когда сознаем, что мы могли бы знать это и в том случае, если бы это даже не встречалось в опыте; стало быть, познание разумом и априорное познание суть одно и то же. Было бы явным противоречием пытаться выжать из основанного на опыте суждения необходимость (ex pumice aquam), а вместе с ней придать этому суждению истинную всеобщность (без которой нет умозаключения, стало быть, и вывода по аналогии, которая представляет собой по крайней мере предполагаемую всеобщность и объективную необходимость и, следовательно, всегда имеет их предпосылкой). А подменять субъективную необходимость, т. е. привычку, объективной, которая имеет место только в априорных суждениях,— значит отрицать способность разума судить о предмете, т. е. познавать этот предмет и то, что ему присуще; тогда о том, что бывает часто и всегда следует за определенным предшествующим состоянием, мы не могли бы сказать, что от этого состояния можно *заключать* к другому (ведь это означало бы уже объективную необходимость и понятие об априорной связи); мы могли бы только ожидать таких случаев (наподобие животных), т. е. должны были бы отвергать понятие о причине по существу как ложное и как чистый обман мысли. Если бы мы попытались восполнить такое отсутствие объективной и вытекающей из нее всеобщей значимости тем, что мы не нашли бы никаких оснований приписывать другим разумным существам другой

способ представлений, и это было бы законным выводом,— то наше неведение принесло бы больше пользы расширению нашего познания, чем всякое размышление. В самом деле, только потому, что мы не знаем других разумных существ, кроме человека, мы имели бы право предполагать, что эти существа созданы такими, какими мы познаем себя, т. е. тогда мы их действительно знали бы. Я здесь уже не говорю о том, что не всеобщность признания (des Fürwahrhaltens) доказывает объективную значимость суждения (т. е. значимость его как познания); если бы эта всеобщность даже случайно имела место, то это суждение еще не могло бы дать доказательство соответствия с объектом; скорее, одна только объективная значимость и составляет основу необходимого всеобщего согласия.

Юм чувствовал бы себя очень хорошо при такой системе *всеобщего эмпиризма* в основоположениях; ведь он, как известно, требовал лишь, чтобы в понятии причины вместо всякого объективного значения необходимости признавали только субъективное, а именно привычку, дабы отрицать право разума на какое бы то ни было суждение о боге, свободе и бессмертии; и он прекрасно умел, если только признают его принципы, делать из них выводы со всей логической убедительностью. Но и сам Юм понимал эмпиризм не настолько общо, чтобы включать в него и математику [3]. Он считал положения математики аналитическими; если бы он в этом случае был прав, они действительно были бы аподиктическими, хотя отсюда нельзя было бы сделать никакого вывода о способности разума также и в философии строить аподиктические суждения, а именно такие, которые были бы синтетическими (как закон причинности). Но если бы допускали *всеобщий* эмпиризм принципов, то сюда бы была включена и математика.

Но если математика впадает в противоречие с разумом, который допускает только эмпирические основоположения, как это неизбежно в антиномии, так как математика неопровержимо доказывает бесконечную делимость пространства, чего эмпиризм допустить не может,— то величайшая возможная очевидность демонстрации оказывается в прямом противоречии с мни-

мыми выводами из эмпирических принципов; и тогда можно спросить, как спрашивает слепой Чеслдена [4]: что́ меня обманывает, зрение или чувство? (Ведь эмпиризм основывается на *чувствуемой*, а рационализм — на *усматриваемой* необходимости.) Таким образом, общий эмпиризм оказывается истинным *скептицизмом*, который в таком неограниченном значении ошибочно приписывали Юму *, так как он оставил в математике по крайней мере надежный критерий опыта; скептицизм же безусловно не допускает никакого критерия опыта (такой критерий всегда может быть только в априорных принципах), хотя опыт состоит не только из чувств, но и из суждений.

Но так как в наш философский и критический век вряд ли можно относиться к этому эмпиризму серьезно и он, надо полагать, выдвигается только ради упражнения в способности суждения и для того, чтобы через контраст показать более отчетливо необходимость рациональных априорных принципов,— то можно поблагодарить и тех, кто желает заниматься этой вообще-то малопоучительной работой.

---

* Имена, указывающие на принадлежность к секте, во все времена заключали в себе много искажений смысла; примерно так, как если бы сказали: N *идеалист*. В самом деле, хотя он не только обязательно допускает, но даже настаивает на том, что нашим представлениям о внешних вещах соответствуют действительные предметы внешних вещей, он все же утверждает, что форма созерцания их присуща не им, а только человеческой душе.

ВВЕДЕНИЕ
Об идее критики практического разума

Теоретическое применение разума занималось предметами одной только познавательной способности, и критика разума в отношении этого применения касалась, собственно, только *чистой* познавательной способности, так как эта способность возбуждала подозрение, которое потом и подтверждалось, что она слишком легко теряется за своими пределами среди недостижимых предметов или же противоречащих друг другу понятий. Иначе обстоит дело с практическим применением разума. Здесь разум занимается определяющими основаниями воли, а воля — это способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самое себя для произведения их (безразлично, будет ли для этого достаточна физическая способность или нет), т. е. свою причинность. В самом деле, здесь разум может по крайней мере дойти до определения воли и всегда имеет объективную реальность постольку, поскольку это зависит от воления. Здесь, следовательно, первый вопрос таков: достаточно ли одного лишь чистого разума самого по себе для определения воли, или же он может быть определяющим основанием ее, только будучи эмпирически обусловленным? И вот появляется здесь понятие причинности, обосновываемое критикой чистого разума, хотя и не могущее быть показанным эмпирически, а именно понятие *свободы*; и если мы можем теперь найти

основание для доказательства того, что это свойство действительно присуще человеческой воле (и таким образом также и воле всех разумных существ), то этим было бы доказано не только то, что чистый разум может быть практическим, но и то, что только он, а не эмпирически ограниченный разум есть безусловно практический разум. Следовательно, здесь мы будем иметь дело с критикой не *чистого практического*, а только *практического* разума вообще. В самом деле, чистый разум, если только будет доказано, что таковой существует, не нуждается ни в какой критике. Он сам содержит в себе путеводную нить для критики всего своего применения. Следовательно, критика практического разума вообще имеет своей обязанностью удерживать эмпирически обусловленный разум от притязания, будто исключительно он один служит определяющим основанием воли. Применение чистого разума, если не подлежит сомнению, что таковой существует, только имманентно; эмпирически обусловленное же применение, которое притязает на единовластие, трансцендентно и проявляется в требованиях и заповедях, которые совершенно выходят за пределы разума, а это прямо противоположно тому, что можно было сказать о чистом разуме в его спекулятивном применении.

Но так как все еще имеется чистый разум, познание которого лежит здесь в основе практического применения, то и деление критики практического разума, согласно общему плану, должно соответствовать делению критики спекулятивного разума. Следовательно, мы будем иметь в ней *учение о началах* и *учение о методе*, а в учении о началах будем иметь в качестве первой части *аналитику* как правило истины и *диалектику* как изложение и устранение видимости в суждениях практического разума. Но порядок в подразделении аналитики будет уже обратным тому, который был принят в критике чистого спекулятивного разума. Дело в том, что в данной критике мы, начиная с *основоположений*, будем идти к *понятиям* и уже от них, где возможно, к чувствам; в критике же спекулятивного разума мы должны были начинать с чувств и заканчивать осно-

воположениями. Причина этого в свою очередь заключается в том, что теперь мы имеем дело с волей и должны рассматривать разум не в отношении к предметам, а в отношении к воле и ее причинности, так как основоположения об эмпирически не обусловленной причинности должны составлять начало, сообразно с которым единственно и можно попытаться установить наши понятия об определяющем основании такой воли, о ее применении к предметам и, наконец, в отношении к субъекту и его чувственности. Закон причинности из свободы, т. е. какое-то чистое практическое основоположение, здесь неизбежно составляет начало и определяет предметы, к которым оно только и может иметь отношение.

КРИТИКИ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

УЧЕНИЕ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА О НАЧАЛАХ

КНИГА ПЕРВАЯ

АНАЛИТИКА ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Об основоположениях чистого практического разума

§ 1

Дефиниция

Практические *основоположения* суть положения, содержащие в себе общее определение воли, которому подчинено много практических правил. Они бывают субъективными, или *максимами*, если условие рассматривается субъектом как значимое только для его воли; но они будут объективными, или практическими, *законами*, если они признаются объективными, т. е. имеющими силу для воли каждого разумного существа.

Примечание

Если допускают, что *чистый* разум может заключать в себе практическую основу, т. е. достаточную для определения воли, то имеются практические законы; а там, где этого нет, все практические основоположения будут только максимами. В воле разумного существа, на которую оказывается патологическое воздействие, может иметь место столкновение максим с им же самим признанными практическими законами. Так, кто-нибудь может сделать своей максимой не оставлять неотомщенным ни одного оскорбления, и тем не менее он может понять, что это не практический закон, а только его

максима; как правило же, для воли каждого разумного существа в одной и той же максиме это может не соответствовать самому себе. В познании природы принципы того, что происходит (например, принцип равенства действия и противодействия в передаче движения), суть вместе с тем и законы природы, так как там применение разума теоретическое и определяется характером объекта. В практическом познании, т. е. таком, которое имеет дело только с определяющими основаниями воли, основоположения, которые мы составляем себе, потому еще не законы, которым неизбежно подчиняются, что в сфере практического разум имеет дело с субъектом, а именно со способностью желания, с особым характером которой правило может многоразлично сообразоваться.— Практическое правило есть всегда продукт разума, потому что оно предписывает поступок в качестве средства для [достижения] результата как цели. Но для существа, у которого разум не единственное определяющее основание воли, это правило есть *императив*, т. е. правило, которое характеризуется долженствованием, выражающим объективное принуждение к поступку, и которое означает, что, если бы разум полностью определил волю, поступок должен был бы неизбежно быть совершен по этому правилу. Императивы, следовательно, имеют объективную значимость и совершенно отличаются от максим как субъективных основоположений. Императивы определяют или условия причинности разумного существа как действующей причины только в отношении результата и достаточности для него, или же определяют только волю, [безразлично], будет ли она достаточной для результата или нет. Первые — это гипотетические императивы и содержат в себе только предписания умения; вторые, напротив, будут категорическими и исключительно практическими законами. Максимы, следовательно, хотя и *основоположения*, но не *императивы*. А сами императивы, если они обусловлены, т. е. определяют волю не просто как волю, а только в отношении желаемого результата, т. е. если они гипотетические императивы, они, правда, практические *предписания*, но не *законы*. Законы должны в достаточной мере определять волю

как волю еще до того, как я спрошу себя, обладаю ли я способностью, необходимой для желаемого результата, или что́ мне надо делать, чтобы достичь его; стало быть, законы должны быть категорическими, иначе они не законы, так как у них не будет необходимости, которая, если она должна быть практической, не должна зависеть от патологических, стало быть случайно приданных воле, условий. Если, например, кому-нибудь говорят, что в молодости надо работать и быть бережливым, дабы в старости не терпеть нужду, то это верное и вместе с тем важное практическое предписание воли. Но нетрудно видеть, что воля здесь будет обращена на нечто *другое*, о чем предполагается, что она этого желает; а это желание надо предоставить ему, самому субъекту действия, все равно, предвидит ли он также и другие вспомогательные источники, кроме им самим приобретенного состояния, или вообще не надеется дожить до старости, или думает, что в случае нужды ему едва ли удастся извернуться. Разум, из которого только и могут возникать все правила, кои должны содержать в себе необходимость, хотя и вкладывает в это свое предписание также и необходимость (ведь без этого оно не было бы императивом), но эта необходимость обусловлена лишь субъективно и ее нельзя предполагать во всех субъектах в равной степени. Но для законодательства разума требуется, чтобы оно нуждалось лишь в одном: чтобы оно имело своей предпосылкой только *себя самого*, так как правило лишь тогда обладает объективной и всеобщей значимостью, когда оно имеет силу без случайных, субъективных условий, отличающих одно разумное существо от другого. Если кому-нибудь говорят, что он никогда не должен давать ложных обещаний, то это есть правило, касающееся только его воли, все равно, будут ли им достигнуты те цели, которые он может иметь, или нет; чистое воление есть то, что должно быть определено посредством указанного правила совершенно a priori. Если же окажется, что это правило практически верно, то оно закон, так как оно — категорический императив. Таким образом, практические законы относятся только к воле независимо от того, что́ создается ее причинностью, и от этой

причинности (как относящейся к чувственно воспринимаемому миру) можно отвлечься, чтобы иметь эти законы как чистые законы.

§ 2

Теорема I

Все практические принципы, которые предполагают *объект* (материю) способности желания как определяющее основание воли, в совокупности эмпирические и не могут быть практическими законами.

Под материей способности желания я разумею предмет, действительности которого желают. Если желание обладать этим предметом предшествует практическому правилу и если оно служит условием для того, чтобы сделать это правило принципом, то я говорю *(во-первых)*, что этот принцип в таком случае всегда эмпирический. В самом деле, тогда определяющее основание произвольного выбора (Willkür) есть представление об объекте и то отношение этого представления к субъекту, которым способность желания определяется к осуществлению этого объекта. А такое отношение к субъекту называется *удовольствием,* доставляемым действительностью предмета. Следовательно, это удовольствие надо было бы предполагать как условие возможности определения произвольного выбора. Но ни об одном представлении о каком-нибудь предмете, каким бы оно ни было, нельзя a priori знать, связывается ли оно с *удовольствием* или с *неудовольствием* или будет [к ним] *безразличным.* Следовательно, в таком случае определяющее основание произвольного выбора всегда должно быть эмпирическим, стало быть, и практический материальный принцип, который предполагает его как условие, должен быть таким же.

А так как *(во-вторых)* принцип, который основывается только на субъективном условии восприимчивости к удовольствию или неудовольствию (которое всегда познается только эмпирически и не может иметь одинаковой значимости для всех разумных существ), хотя и может служить для субъекта, который обладает ею,

его *максимой,* но даже и для него (так как в этом принципе нет объективной необходимости, которую надо познавать a priori) не может служить *законом,*— то такой принцип никогда не может быть практическим законом.

§ 3

Теорема II

Все материальные практические принципы, как таковые, суть совершенно одного и того же рода и подпадают под общий принцип себялюбия или личного счастья.

Удовольствие, доставляемое представлением о существовании вещи, поскольку оно должно быть определяющим основанием желания обладать этой вещью, зиждется на *восприимчивости* субъекта, так как это удовольствие *зависит* от существования предмета; стало быть, оно относится к чувственности, а не к рассудку, который выражает отношение представления *к объекту* согласно понятиям, а не к субъекту согласно чувствам. Оно, следовательно, лишь постольку бывает практическим, поскольку ощущение приятного, которого субъект ожидает от действительности предмета, определяет способность желания. А сознание приятности жизни у разумного существа, постоянно сопутствующее ему на протяжении всего его существования, есть *счастье,* а принцип *сделать счастье высшим, определяющим основанием произвольного выбора* есть принцип себялюбия. Таким образом, все материальные принципы, которые определяющее основание произвольного выбора полагают в удовольствии или неудовольствии, испытываемых от действительности какого-нибудь предмета, совершенно *одинаковы* в том смысле, что все они относятся к принципу себялюбия или личного счастья.

Вывод

Все *материальные* практические правила полагают определяющее основание воли в *низшей способности желания,* и если бы не было *чисто формальных* законов

ее, которые в достаточной мере определяли бы волю, то нельзя было бы допустить и *какую-либо высшую способность желания.*

Примечание I

Поразительно, как люди, вообще-то проницательные, полагают, будто различие между высшей и низшей способностью желания можно найти, если определить, имеют ли ***представления,*** связанные с чувством удовольствия, свое происхождение в *чувствах* или в *рассудке.* Когда речь идет об определяющих основаниях желания и усматривают их в приятном, откуда-то ожидаемом, вопрос вовсе не в том, откуда происходит *представление* об этом доставляющем удовольствие предмете, а только в том, насколько это представление *доставляет удовольствие.* Предположим, что представление имеет свое место и происхождение в рассудке; если оно может определять произвольный выбор только благодаря тому, что оно предполагает чувство удовольствия в субъекте, тогда то обстоятельство, что оно служит определяющим основанием произвольного выбора, полностью зависит от того свойства внутреннего чувства, благодаря которому на это чувство может быть оказано приятное воздействие. Как бы ни были неоднородны представления о предметах — представления ли они рассудка или даже разума в противоположность представлениям чувств, все же чувство удовольствия, благодаря которому представления о предметах и составляют, собственно, определяющее основание воли (приятность, удовольствие, которого от этого ожидают и которое побуждает деятельность к осуществлению объекта), — одно и то же не только в том смысле, что оно всегда может быть познано лишь эмпирически, но и в том, что оно всегда воздействует на одну и ту же жизненную силу, которая проявляется в способности желания; и в этом отношении оно может отличаться от всякого другого определяющего основания только по степени. Иначе каким образом можно было бы сравнивать *величину* двух определяющих оснований, совер-

шенно различных по способу представления, чтобы предпочесть ту, которая больше всего воздействует на способность желания? Один и тот же человек может поучительную для него книгу, которая как раз попала ему в руки, возвратить непрочитанной, чтобы не опоздать на охоту, может уйти, не дослушав прекрасной речи, чтобы не опоздать к обеду, может отказаться от интересной и разумной беседы, которую он обычно очень ценит, чтобы сесть за карточный стол, может даже отказать в милостыне нищему, благотворить которому для него доставляет удовольствие, так как у него теперь в кармане ровно столько, сколько нужно заплатить за вход в театр. Если определение воли основывается на чувстве приятного или неприятного, которое человек ожидает от той или другой причины, то ему совершенно безразлично, какой способ представления на него оказывает воздействие. Для его выбора имеет значение только то, насколько сильна и продолжительна эта приятность, легко ли она достижима и может ли она повторяться часто. Тому, кому нужны деньги на расходы, совершенно безразлично, добыта ли их материя — золото — из недр гор или из речного песка, лишь бы цена ее была везде одинакова; точно так же ни один человек, если дело касается только удовольствия жизни, не спрашивает, какие это представления — рассудка или чувств, а интересуется только тем, *в какой мере* и *какое удовольствие* он может получить от них на максимально длительное время. Только те, кто хотел бы отрицать за чистым разумом способность определять волю без предположения какого-либо чувства, могут настолько отклоняться от своей собственной дефиниции, что то, что́ прежде они сводили к одному и тому же принципу, признают впоследствии совершенно неоднородным. Так, например, оказывается, что можно находить удовольствие в одном лишь *приложении силы*, в сознании силы своей души при преодолении препятствий, противостоящих нашим замыслам, в культуре умственных способностей и т. д., и мы вполне справедливо называем это *утонченными* радостями и удовольствиями, так как в наших силах не давать им в большей мере, чем другим, притупляться;

скорее, они усиливают чувство до еще большего наслаждения ими и, забавляя нас, вместе с тем и развивают. Но выдавать их поэтому за иной способ определения воли, чем определение [ее] лишь чувствами, в то время как уже для возможности указанного удовольствия они предполагают в нас рассчитанное на них чувство как первое условие этого удовольствия,— это то же самое, как если бы невежды, которые охотно занимались бы метафизикой, мыслили себе материю такой сверхтонкой, что у них от этого голова пошла бы кругом, а затем предполагали, будто таким образом они придумали *духовную* и тем не менее протяженную сущность. Если мы вместе с Эпикуром сводим добродетель к одному лишь удовольствию, которое она обещает, дабы определить волю, то мы уже не можем его осуждать за то, что это удовольствие он считал совершенно одинаковым с удовольствиями самых грубых чувств; нет оснований навязывать ему ту мысль, что он приписывал только телесным чувствам те представления, посредством которых это чувство в нас возбуждается. Он, как можно догадываться, искал источник многих из них также в применении высшей познавательной способности; но это не мешало ему и не могло мешать по вышеуказанному принципу считать совершенно одинаковым [с другими удовольствиями] удовольствие, которое дают нам эти, во всяком случае интеллектуальные, представления и благодаря которому только эти представления и могут быть определяющими основаниями воли. Величайшая обязанность философа — быть *последовательным,* но именно это встречается реже всего. Древнегреческие школы дают нам больше примеров этого, чем их дает наш *синкретический* век, когда искусственно создается та или иная *примиряющая система* (Coalitionssystem) противоречивых основоположений, полная недобросовестности и мелочности, так как она больше по душе публике, которая довольна, если может знать обо всем кое-что, а в общем не знать ничего и притом чувствовать себя везде на месте. Принцип личного счастья, сколько бы при нем ни применялись рассудок и разум, не заключал бы в себе никаких других определяющих основа-

ний воли, кроме тех, которые соответствуют *низшей* способности желания; тогда, следовательно, или совсем нет высшей способности желания, или *чистый разум* сам себе должен быть практическим, т. е. без предположения какого-либо чувства, стало быть, без представления о приятном и неприятном как материи способности желания, которая всегда служит эмпирическим условием принципов, должен быть в состоянии определять волю через одну лишь форму практического правила. И лишь тогда разум, поскольку он определяет волю сам для себя (не служит склонностям), есть истинная *высшая* способность желания, которой подчиняется патологически определяемая способность желания; и действительно, он даже *специфически* отличается от нее, так что даже малейшая примесь побуждений последней ослабляет его силы и наносит ущерб его превосходству, так же как малейший эмпирический элемент в качестве условия в математической демонстрации умаляет и уничтожает достоинство и убедительность демонстрации. В практическом законе разум определяет волю непосредственно, а не через посредство привходящего чувства удовольствия или неудовольствия, даже не [через посредство такого чувства, связанного] с этим законом, и только то, что он как чистый разум может быть практическим, делает для него возможным быть *законодательствующим* разумом.

Примечание II

Быть счастливым — это необходимое желание каждого разумного, но конечного существа и, следовательно, неизбежное определяющее основание его способности желания. В самом деле, удовлетворенность всем своим существованием есть не первоначальное достояние и блаженство, которое предполагало бы сознание его независимой самодостаточности, а проблема, навязанная ему самой его конечной природой, потому что он нуждается в этом и эта потребность касается материи его способности желания, т. е. чего-то такого, что относится к субъективному, лежащему в основе чув-

ству удовольствия или неудовольствия, чем и определяется то, в чем он нуждается для удовлетворенности своим состоянием. Но именно потому, что это материальное основание определения может быть познано субъектом только эмпирически, невозможно рассматривать эту проблему как закон, так как закон, будучи объективным, во всех случаях и для всех разумных существ должен содержать в себе *одно и то же определяющее основание* воли. Действительно, хотя понятие о счастье *везде* лежит в основе практического отношения *объектов* к способности желания, оно все же только общая рубрика субъективных оснований определения и ничего не определяет специфически, единственно о чем и идет речь в этой практической проблеме и без чего проблема не может быть разрешена. В чем именно каждый усматривает свое счастье — это зависит от особого чувства удовольствия или неудовольствия у него, и даже в одном и том же субъекте зависит от различия потребностей, которые меняются в соответствии с этим чувством; следовательно, *субъективно необходимый* закон (как закон природы) *объективно* есть еще очень *случайный* практический принцип, который в различных субъектах может и должен быть очень различным и, значит, никогда не может быть законом: когда желают счастья, важна не форма законосообразности, а исключительно материя, а именно могу ли я и сколько я могу ожидать удовольствия, если буду следовать закону. Правда, принципы себялюбия могут содержать в себе общие правила умения (находить средства для целей), но тогда они только теоретические принципы * (как, например, закон, гласящий, что, кто хочет есть хлеб, должен выдумать мельницу). Но практические пред-

---

* Положения, которые в математике или физике (Naturlehre) называются *практическими,* следовало бы, собственно, называть *техническими.* Ведь эти науки не имеют дела с определением воли; они только указывают на разнообразное [содержание] возможной деятельности, а этого достаточно для того, чтобы вызвать определенное действие; следовательно, эти положения суть такие же теоретические положения, как те, что выражают связь причины с некоторым действием. Кому нравится действие, тот должен мириться и с тем, что имеется причина.

писания, которые на них основываются, никогда не могут быть общими, ведь определяющее основание способности желания покоится на чувстве удовольствия и неудовольствия, которое никогда нельзя считать направленным вообще на одни и те же предметы.

Но если предположить, что конечные разумные существа думают совершенно одинаково и в отношении того, что́ они признают объектами своих чувств удовольствия или страдания, и даже в отношении средств, которыми они должны пользоваться, чтобы добиться удовольствия и не допустить страдания,— то все же они никак не могли бы выдавать *принцип себялюбия* за *практический закон*, так как само это единодушие было бы только случайным. Определяющее основание всегда имело бы только субъективную значимость, было бы только эмпирическим и не имело бы той необходимости, которая мыслится в каждом законе, а именно объективной необходимости из априорных оснований; эту необходимость следовало бы выдавать не за практическую, а только за физическую, а именно что наша склонность вынуждает нас совершить поступок так же неизбежно, как нас одолевает зевота, когда мы видим, что другие зевают. Вернее было бы утверждать, что вообще нет никаких практических законов, а имеются только *советы* в угоду нашим желаниям, чем возводить чисто субъективные принципы в степень практических законов, которые обладают совершенно объективной, а не только субъективной необходимостью и должны быть a priori познаны разумом, а не на опыте (каким бы эмпирически всеобщим этот опыт ни был). Даже правила согласных между собой явлений называются законами природы (например, механическими) только в том случае, если они или познаются действительно a priori, или же (как относительно химических законов) допускают, что они были бы познаны a priori из объективных оснований, если бы наше знание было более глубоким. Но при чисто субъективных практических принципах определенно становится условием то, что в основе их должны лежать не объективные, а субъективные условия произвольного выбора, стало быть, что они всегда должны быть представлены только как мак-

симы, а отнюдь не как практические законы. Это последнее замечание с первого взгляда кажется лишь буквоедством, но оно заключает в себе вербальное определение самого важного из различий, какие только могут быть рассмотрены в практических изысканиях.

§ 4

Теорема III

Если разумное существо должно мыслить себе свои максимы как практические всеобщие законы, то оно может мыслить себе их только как такие принципы, которые содержат в себе определяющее основание воли не по материи, а только по форме.

Материя практического принципа — это предмет воли, а этот предмет — или определяющее основание воли, или нет. Если он определяющее основание воли, то правило воли подчиняется эмпирическому условию (отношению определяющего представления к чувству удовольствия и неудовольствия) и, следовательно, не есть практический закон. А от закона, если в нем отвлекаются от всякой материи, т. е. от каждого предмета воли (как определяющего основания), не остается ничего, кроме *формы* всеобщего законодательства. Следовательно, разумное существо или не может *свои* субъективно практические принципы, т. е. максимы, мыслить себе также и в качестве всеобщих законов, или оно должно признать, что одна лишь форма их, согласно которой максимы *подходят для всеобщего законодательства*, сама по себе делает их практическими законами.

Примечание

Даже самый обыденный рассудок без всякого указания может решить, какая форма максимы подходит для всеобщего законодательства и какая нет. Я, например, сделал себе максимой увеличить свое состояние всеми верными средствами. В данное время у меня имеется *депозит*, владелец которого умер и не оставил никакой расписки. Конечно, здесь подходящий случай

применить мою максиму. Теперь я хочу только знать, может ли эта максима иметь силу и как всеобщий практический закон. Итак, я применяю ее к настоящему случаю и спрашиваю: может ли она принять форму закона, стало быть, могу ли я посредством своей максимы установить также и такой закон: каждый может отрицать, что он принял на хранение вклад, если этого никто доказать не может? И я тотчас же обнаруживаю, что такой принцип, будучи законом, уничтожил бы сам себя, так как это привело бы к тому, что вообще никто не будет отдавать деньги на хранение. Практический закон, признаваемый мной таковым, должен быть годен для всеобщего законодательства; это тождественное суждение, и, следовательно, оно само по себе ясно. Но если я говорю: моя воля подчинена практическому *закону*, то я не могу ссылаться на свою склонность (например, в настоящем случае на мою жадность) как на определяющее основание, подходящее для всеобщего практического закона; в самом деле, так как эта склонность слишком далека от того, чтобы быть пригодной для всеобщего законодательства, то в форме всеобщего закона она, скорее, должна уничтожить себя.

Поэтому удивительно, каким образом, поскольку желание счастья, а стало быть, и *максима*, в силу которой каждый превращает это желание в определяющее основание своей воли, имеют общий характер, разумным людям могло прийти на ум выдавать его на этом основании за всеобщий *практический закон*. В самом деле, так как обычно всеобщий закон природы приводит все к согласию, то здесь, если хотят придать максиме всеобщность закона, возникла бы крайняя противоположность согласию, самое худшее противоречие и полное уничтожение самой максимы и ее целей. Действительно, воля всех имеет тогда не один и тот же объект, а каждый имеет свой объект (свое собственное благополучие), который, правда, может случайно уживаться с намерениями других, которые точно так же обращают их на самих себя, но этого еще далеко не достаточно для закона, так как исключения, которые мы при случае имеем право делать, бесконечны и не

могут быть в определенной форме заключены в одном общем правиле. Таким образом создается гармония, подобная той, какую рисует известное сатирическое стихотворение по поводу сердечного согласия двух супругов, разоряющих друг друга: *о, удивительная гармония! Чего хочет он, того хочет и она,* и т. д., или же подобная тому, что рассказывают о короле Франце I, как он предлагал свои услуги императору Карлу V: то, чтó хочет иметь брат мой Карл (Милан), хочу иметь и я [5]. Эмпирические основания определения не годятся для всеобщего внешнего законодательства, но и для внутреннего они так же мало пригодны, потому что один в основу своей склонности кладет свой субъект, а другой — другой субъект и в каждом субъекте преобладает влияние то одной, то другой склонности. И абсолютно невозможно найти закон, который правил бы всеми при таком условии, а именно при всеобщем согласии.

§ 5

Задача I

Предполагается, что одна лишь законодательная форма максимы есть достаточное определяющее основание воли; надо найти свойство той воли, которая определяема только этим основанием.

Так как чистая форма закона может быть представлена только разумом, стало быть, не есть предмет чувств и, следовательно, не относится к числу явлений, то представление о ней как определяющем основании воли отличается от всех определяющих оснований событий в природе по закону причинности, так как в этом случае определяющие основания сами должны быть явлениями. Но если никакое другое определяющее основание воли не может служить для нее законом, кроме всеобщей законодательной формы, то такую волю надо мыслить совершенно независимой от естественного закона явлений в их взаимоотношении, а именно от закона причинности. Такая независимость называется *свободой* в самом строгом, т. е. трансцендентальном, смысле. Следовательно, воля, законом для которой мо-

жет служить одна лишь чистая законодательная форма максимы, есть свободная воля.

§ 6

Задача II

Предполагается, что воля свободна; надо найти закон, единственно который был бы пригоден для того, чтобы необходимо определять ее.

Так как материя практического закона, т. е. объект максимы, может быть дана только эмпирически, а свободная воля как независимая от эмпирических (т. е. относящихся к чувственно воспринимаемому миру) условий все же должна быть определяема, то свободная воля независимо от *материи* закона все же находит в законе определяющее основание. Но в законе кроме его материи содержится только законодательная форма. Следовательно, единственно лишь законодательная форма, поскольку она содержится в максиме, может составлять определяющее основание воли.

Примечание

Следовательно, свобода и безусловный практический закон ссылаются друг на друга. Я здесь не спрашиваю, различны ли они также на самом деле и не есть ли, вернее, безусловный закон только самосознание чистого практического разума и совершенно ли тождествен этот разум с положительным понятием свободы; я спрашиваю, откуда *начинается* наше *познание* безусловно практического — со свободы или с практического закона. Со свободы оно не может начинаться: мы не можем ни непосредственно сознавать ее, так как первое понятие ее негативно, ни заключать к ней от опыта, потому что опыт дает нам возможность познать только закон явлений, стало быть, механизм природы, [т. е.] прямую противоположность свободе. Следовательно, именно *моральный закон,* который мы сознаем непосредственно (как только мы намечаем себе максимы

воли), предлагает себя нам *прежде всего*, и так как разум показывает его как определяющее основание, не преодолеваемое никакими чувственными условиями и даже совершенно независимо от них, то он прямо ведет к понятию свободы. Но как возможно понятие этого морального закона? Мы можем сознавать чистые практические законы так же, как сознаем чистые теоретические основоположения, когда обращаем внимание на необходимость, с которой их предписывает нам разум, и на обособление всех эмпирических условий, на что он нам указывает. Понятие чистой воли возникает из чистых практических законов, так же как сознание чистого рассудка — из чистых теоретических основоположений. То, что это есть правильная субординация наших понятий, что нравственность сначала раскрывает нам понятие свободы и, стало быть, *практический разум* сначала ставит спекулятивному разуму самую неразрешимую проблему, связанную с этим понятием, дабы из-за этого понятия привести его в величайшее замешательство,— все это ясно уже из того, что, поскольку из понятия свободы ничего нельзя объяснить в явлениях (руководящую нить всегда должен здесь составлять механизм природы) и, кроме того, антиномия чистого разума, если она в ряду причин хочет подниматься к необусловленному, запутывается в непонятном и в том и в другом случае, тогда как последний (механизм) пригоден по крайней мере для объяснения явлений, никогда не пошли бы на рискованный шаг — вводить свободу в науку, если бы к этому не привел нас нравственный закон и вместе с ним практический разум и если бы не навязали нам этого понятия. Но и опыт подтверждает этот порядок понятий в нас. Предположим, что кто-то утверждает о своей сладострастной склонности, будто она, если этому человеку встречается любимый предмет и подходящий случай для этого, совершенно непреодолима для него; но если бы поставить виселицу перед домом, где ему представляется этот случай, чтобы тотчас же повесить его после удовлетворения его похоти, разве он и тогда не преодолел бы своей склонности? Не надо долго гадать, какой бы он дал ответ. Но спросите его, если бы его

государь под угрозой немедленной казни через повешение заставил его дать ложное показание против честного человека, которого тот под вымышленными предлогами охотно погубил бы, считал бы он и тогда возможным, как бы ни была велика его любовь к жизни, преодолеть эту склонность? Сделал ли бы он это или нет,— этого он, быть может, сам не осмелился бы утверждать; но он должен согласиться, не раздумывая, что это для него возможно. Следовательно, он судит о том, что он может сделать нечто, именно потому, что он сознает, что он должен это сделать; и он признает в себе свободу, которая иначе, без морального закона, осталась бы для него неизвестной.

§ 7. Основной закон чистого практического разума

Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства.

Примечание

Чистая геометрия имеет постулаты в качестве практических положений, которые не содержат в себе ничего, кроме предположения, что нечто *можно* сделать, если требуется, чтобы это было сделано; они единственные положения чистой геометрии, касающиеся существования. Следовательно, они практические правила, подчиненные проблематическому условию воли. Но здесь правило гласит: непременно следует поступать определенным образом. Практическое правило, следовательно, необусловленно, стало быть, представлено a priori как категорически практическое положение, которым воля безоговорочно и непосредственно (самим практическим правилом, которое здесь, следовательно, есть закон) определяется объективно. В самом деле, чистый, *сам по себе практический разум* здесь уже непосредственно законодательствующий. Воля мыслится как независимая от эмпирических условий, стало быть, как чистая воля, как определенная *одной лишь формой*

закона; и это определяющее основание рассматривается как высшее условие всех максим. Такое положение вещей довольно странное и не имеет себе подобного во всем остальном практическом познании. Действительно, априорная мысль о возможном всеобщем законодательстве, которая, следовательно, есть лишь проблематическая мысль, безусловно предписывается как закон, ничего не заимствуя из опыта или какой-либо внешней воли. Но это и не такое предписание, согласно которому поступок должен быть совершен, благодаря чему возможен желаемый результат (ведь тогда правило было бы всегда обусловлено физически), а представляет собой правило, которое a priori определяет только волю в отношении формы ее максимы. И тогда закон, который служит только ради *субъективной* формы основоположения, можно по крайней мере мыслить как определяющее основание благодаря *объективной* форме закона вообще. Сознание такого основного закона можно назвать фактом разума, так как этого нельзя измыслить из предшествующих данных разума, например из сознания свободы (ведь это сознание нам заранее не дано); оно само по себе навязывается нам как априорное синтетическое положение, которое не основывается ни на каком — ни на чистом, ни на эмпирическом — созерцании, хотя это положение должно быть аналитическим, если предполагают свободу воли, для которой, однако, как для положительного понятия, необходимо было бы интеллектуальное созерцание, которого здесь допустить нельзя. Но для того чтобы рассматривать этот закон без ложных толкований как *данный*, надо заметить, что он не эмпирический закон, а единственный факт чистого разума, который провозглашается таким образом как первоначально законодательствующий разум (sic volo, sic jubeo).

Вывод

Чистый разум сам по себе есть практический разум и дает (людям) всеобщий закон, который мы называем *нравственным законом.*

Примечание

Вышеуказанный факт неоспорим. Для этого стоит только проанализировать суждение, которое люди имеют о законосообразности своих поступков; тогда увидят, что, к чему бы ни влекла склонность, все же их разум, неподкупный и принуждаемый самим собой, всегда при совершении поступка сравнивает максимы воли с чистой волей, т. е. с самим собой, рассматривая себя как a priori практический. А этот принцип нравственности именно в силу всеобщности законодательства, которую он делает высшим формальным основанием определения воли, независимо от всех субъективных различий ее, разум также провозглашает законом для всех разумных существ, поскольку они вообще имеют волю, т. е. способность определять свою причинность представлением о правилах, стало быть, поскольку они способны совершать поступки, исходя из основоположений, следовательно, и из практических априорных принципов (ведь только эти принципы обладают той необходимостью, какой разум требует для основоположений). Таким образом, принцип нравственности не ограничивается только людьми, а простирается на все конечные существа, наделенные разумом и волей, включая даже бесконечное существо как высшее мыслящее существо. Но в первом случае закон имеет форму императива, так как у человека как разумного существа можно, правда, предполагать чистую волю, но как существа, которое имеет потребности и на которое оказывают воздействие чувственные побуждения, нельзя предполагать *святой* воли, т. е. такой, которая не была бы способна к максимам, противоречащим моральному закону. Моральный закон поэтому у них есть *императив*, который повелевает категорически, так как закон необусловлен; отношение такой воли к этому закону есть *зависимость*, под названием обязательности, которая означает *принуждение* к поступкам, хотя принуждение одним лишь разумом и его объективным законом, и которая называется поэтому *долгом*, так как патологически побуждаемый (хотя этим еще и не определенный и, стало быть, всегда

свободный) выбор (Willkür) заключает в себе желание, проистекающее из *субъективных* причин и поэтому могущее часто противиться чистому объективному основанию определения, следовательно, нуждающееся как в моральном принуждении в противодействии практического разума, которое можно назвать внутренним, но интеллектуальным принуждением. Во вседовлеющем мыслящем существе произвольный выбор с полным основанием представляется как неспособный ни к одной максиме, которая не могла бы также быть и объективным законом; и понятие *святости*, которое ему в силу этого присуще, ставит его хотя не выше всех практических, но выше всех практически ограничивающих законов, стало быть, выше обязательности и долга. Эта святость воли есть все же практическая идея, которая необходимо должна служить *прообразом* (приближаться к этому прообразу до бесконечности — это единственное, что подобает всем конечным разумным существам) и которая всегда и справедливо указывает им на чистый нравственный закон, называемый поэтому священным; уверенность в бесконечном прогрессе своих максим и в неизменности их для постоянного движения вперед, т. е. добродетель, есть самое высшее, чего может достичь конечный практический разум, который сам в свою очередь, по крайней мере как естественно приобретенная способность, никогда не может быть завершенным, так как уверенность в таком случае никогда не становится аподиктической достоверностью и как убеждение очень опасна.

§ 8

Теорема IV

Автономия воли есть единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей; всякая же *гетерономия* произвольного выбора не создает никакой обязательности, а, скорее, противостоит ее принципу и нравственности воли. Единственный принцип нравственности состоит именно в независимости от всякой материи закона (а именно от же-

лаемого объекта) и вместе с тем в определении произвольного выбора одной лишь всеобщей законодательной формой, к которой максима должна быть способна. Но эта *независимость* есть свобода в *негативном* смысле, а *собственное законодательство* чистого и, как чистого, практического разума есть свобода в *положительном* смысле. Следовательно, моральный закон выражает не что иное, как *автономию* чистого практического разума, т. е. свободы, и эта свобода сама есть формальное условие всех максим, только при котором и могут они быть согласны с высшим практическим законом. Если поэтому материя воления, которая не может быть не чем иным, как только объектом желания, связываемого с законом, входит в практический закон ***как условие его возможности***, то возникает гетерономия произвольного выбора, а именно зависимость от закона природы, предписывающего следовать какому-нибудь побуждению или склонности; тогда воля не устанавливает себе закона, а дает себе только предписание для разумного следования патологическим законам; но максима, которая таким образом никогда не может содержать в себе всеобще-законодательной формы, не только не устанавливает обязательности, а сама противостоит принципу *чистого* практического разума, а тем самым и нравственному образу мыслей, хотя бы поступок, вытекающий отсюда, и был законосообразным.

Примечание I

Никогда, следовательно, нельзя причислить к практическому закону практическое предписание, которое содержит в себе материальное (стало быть, эмпирическое) условие. В самом деле, закон чистой свободной воли полагает эту волю совершенно в другой сфере, чем эмпирическая сфера, и необходимость, которую он выражает, так как она не должна быть естественной необходимостью, может, следовательно, состоять только в формальных условиях возможности закона вообще. Всякая материя практических правил всегда основывается на субъективных условиях, кото-

рые не придают ей никакой всеобщности для разумных существ, кроме обусловленной (в случае если я *желаю* того или другого, как я должен тогда поступать, чтобы сделать это действительным), и во всех этих правилах главное — принцип *личного счастья*. Бесспорно, конечно, что всякое воление должно иметь и предмет, стало быть материю; но эта материя не есть еще поэтому определяющее основание и условие максимы; если бы это было так, то максима не могла бы быть выражена во всеобщей законодательной форме, так как тогда определяющей причиной произвольного выбора было бы ожидание существования предмета и в основу воления следовало бы полагать зависимость способности желания от существования какой-нибудь вещи, а эту зависимость можно искать только в эмпирических условиях, и поэтому она никогда не может служить основанием для необходимого и всеобщего правила. Так, счастье чужих существ могло бы быть объектом воли разумного существа. Но если бы это счастье было определяющим основанием максимы, то следовало бы предположить, что в благополучии других мы находим не только естественное удовольствие, но и потребность, как к тому приводит у людей симпатия (sympathetische Sinnesart). Но такой потребности я не могу предполагать у каждого разумного существа (у бога ее вовсе нет). Следовательно, хотя материя максимы и может оставаться, но она не должна быть ее условием, иначе такая максима не годится для закона. Следовательно, одна лишь форма закона, который ограничивает материю, вместе с тем должна быть и основой для того, чтобы присовокупить эту материю к воле, но не предполагать ее. Материей, например, будет мое личное счастье. Если я счастье признаю за каждым (как это и на самом деле я могу сделать для конечного существа), оно тогда может стать *объективным* практическим законом, когда я включаю в него и счастье других. Следовательно, закон, предписывающий содействовать счастью других, возникает не из предположения, что это есть объект для произвольного выбора каждого, а только из того, что форма всеобщности, которой требует разум как условия для того, чтобы мак-

симе себялюбия придать объективную значимость закона, становится определяющим основанием воли; следовательно, объект (счастье других) не был определяющим основанием чистой воли; исключительно лишь формой закона я ограничиваю свою максиму, основанную на склонности, чтобы придать ей всеобщность закона и таким образом сообразовать ее с чистым практическим разумом; лишь из этого ограничения, а не из прибавления какой-либо внешней побудительной причины и могло возникнуть понятие *обязательности* — распространить максиму моего себялюбия и на счастье других.

Примечание II

Будет прямой противоположностью принципу нравственности, если определяющим основанием воли сделают принцип *личного* счастья, к которому, как я показал выше, надо причислить вообще все, что́ полагает определяющее основание, которое должно служить законом, в чем-нибудь ином, а не в законодательной форме максимы. Это противоречие, однако, не только логическое в отличие от противоречия между эмпирически обусловленными правилами, которые кое-кто хотел возвести в степень необходимых принципов познания, но и практическое, и, если бы голос разума по отношению к воле не был столь четким, столь незаглушимым и столь внятным даже для самого простого человека, оно могло бы совершенно погубить нравственность; так что оно может сохраняться только в сбивающих с толку спекуляциях школ, которые достаточно дерзки, чтобы не внимать этому небесному голосу, лишь бы сохранить теорию, над которой не надо ломать себе голову.

Если вообще любимый тобой близкий друг вздумает оправдываться перед тобой по поводу данного им ложного показания, ссылаясь прежде всего на священный, по его словам, долг личного счастья, а затем перечислять выгоды, какие он благодаря этому получил, и будет хвалиться, что поступил умно, позаботившись обезопасить себя от всех улик, даже со стороны тебя,

которому он открывает эту тайну только для того, чтобы он в любое время мог отрицать это, а потом с полной серьезностью станет утверждать, будто он исполнил истинный долг человека,— то ты или рассмеешься ему в лицо, или с отвращением отвернешься от него, хотя бы ты решительно ничего не мог возразить против таких действий, когда кто-то строил свои основоположения только на собственной выгоде. Или предположите, что вам рекомендуют человека в качестве эконома, на которого вы можете слепо положиться во всех своих делах; чтобы внушить к нему доверие, станут вам превозносить его как умного человека, который прекрасно понимает свои интересы, а также как человека неутомимо деятельного, который не оставит неиспользованным для этого ни одного удобного случая; наконец, чтобы не было никаких опасений насчет грубого своекорыстия с его стороны, станут хвалить его, что он человек очень тонкий, что он ищет для себя удовольствия не в накоплении денег или грубой роскоши, а в расширении своих знаний, в избранном и образованном обществе, даже в благотворении нуждающимся, но что он, впрочем, не особенно разборчив в средствах (а ведь эти средства достойны или недостойны в зависимости от цели), и чужие деньги, и чужое добро, лишь бы никто не узнал или не мешал, для него так же хороши, как и его собственные. В таком случае вы подумаете, что тот, кто рекомендует вам этого человека, или подтрунивает над вами, или выжил из ума.— Границы между нравственностью и себялюбием столь четко и резко проведены, что даже самый простой глаз не ошибется и определит, к чему относится то или другое. Следующие немногие замечания могут, правда, при столь очевидной истине показаться излишними, но все же они служат по крайней мере для того, чтобы сделать несколько более отчетливым суждение обыденного человеческого разума.

Принцип счастья хотя и может давать максимы, но не такие, которые годились бы для закона воли, даже если мы делаем своим объектом *всеобщее* счастье. Действительно, так как познание этого счастья основывается на одних только данных опыта, так как любое

суждение об этом в очень большой степени зависит у каждого от его мнения, которое к тому же весьма непостоянно, то можно, конечно, дать *общие* (generelle), но вовсе не *универсальные* правила, т. е. такие, какие чаще всего и встречаются, но не такие, какие должны иметь силу всегда и необходимо; стало быть, на них не может основываться никакой практический *закон.* И именно потому, что здесь объект произвольного выбора положен в основу его правила и, следовательно, должен предшествовать этому правилу, оно может относиться только к тому, что рекомендуется, значит, к опыту и только на нем и основываться, и тогда различие в суждении должно быть бесконечным. Следовательно, этот принцип не предписывает всем разумным существам одни и те же практические правила, хотя бы они и стояли под одной общей рубрикой, а именно под рубрикой счастья. Моральный же закон только потому мыслится как объективно необходимый, что он должен иметь силу для каждого, кто обладает разумом и волей.

Максима себялюбия (благоразумие) только *советует,* закон нравственности *повелевает.* Но ведь большая разница между тем, что нам только *советуется,* и тем, что нам *вменяется в обязанность.*

Самый обыденный рассудок легко и не раздумывая понимает, что́ надо делать по принципу автономии произвольного выбора; трудно и требует жизненного опыта знание того, что́ надо делать при предположении его гетерономии; т. е. каждому само собой ясно, что́ такое *долг,* но то, что́ приносит истинную и прочную выгоду, если эта выгода должна простираться на все существование, всегда покрыто непроницаемым мраком, и требуется много ума, чтобы направленные на это практические правила более или менее удовлетворительно приспособить к целям жизни через хитроумные исключения. Тем не менее нравственный закон требует от каждого самого точного соблюдения. Следовательно, суждение о том, что́ надо делать сообразно этому закону, должно быть достаточно простым, дабы самый обыденный и неискушенный рассудок умел

обращаться с ним, даже не будучи умудрен житейским опытом.

Исполнять категорическое веление нравственности всегда во власти каждого, исполнять эмпирически обусловленное предписание счастья редко и далеко не для каждого возможно даже в отношении какой-либо одной цели. Объясняется это тем, что в первом случае все зависит только от максимы, которая должна быть подлинной и чистой, а во втором случае — еще и от сил и физической способности претворить в жизнь предмет своего желания. Веление, гласящее, что каждый должен стремиться стать счастливым, было бы нелепым, так как никому не повелевают того, чего он и сам непременно желает. Надо только предписывать ему средства или еще лучше предоставлять их ему, потому что он не все то может, чего он хочет; но предписывать нравственность под именем долга вполне разумно, так как, во-первых, не каждый охотно повинуется ее предписаниям, если они противоречат его склонностям, а что касается средств, с помощью которых можно соблюдать этот закон, то этому здесь учить не надо: то, чего он в этом отношении хочет, он и может.

Кто *проиграл*, тот, конечно, может сердиться на себя и на свое неблагоразумие; но когда он сознает, что он *обманул* в игре (хотя благодаря этому и выиграл), тот должен себя *презирать*, как только он начинает судить о себе с точки зрения нравственного закона. Это, следовательно, должно быть чем-то другим, а не принципом личного счастья. В самом деле, для того чтобы иметь основание сказать самому себе: я человек *подлый*, хотя я и набил свой кошелек, нужно другое мерило суждения, чем для того, чтобы похвалить себя и сказать: я человек *умный*, так как я обогатил свою кассу.

Наконец, в идее нашего практического разума есть еще нечто, что сопутствует нарушению нравственного закона, а именно *наказуемость* за это нарушение. С понятием о наказании, как таковом, никак не вяжется причастность к счастью. В самом деле, хотя тот, кто наказывает, может иметь вместе с тем и доброе наме-

рение — направить наказание и на эту цель, все же оно должно быть и само по себе оправдано прежде всего как наказание, т. е. как одно лишь зло; так что наказанный, когда дело уже решено и он не видит скрытого за этой суровостью доброжелательства, сам должен сознаться, что с ним поступили справедливо и что его участь вполне соразмерна его поведению. В каждом наказании, как таковом, прежде всего должна быть справедливость, она-то и составляет суть этого понятия. Хотя с наказанием может быть связана и доброта, но достойный наказания не имеет ни малейшего основания рассчитывать на нее после своего поведения. Следовательно, наказание — это физическое зло, которое, хотя бы оно как *естественное* следствие и не было связано с чем-то морально злым, должно быть связываемо с ним как следствие согласно принципам некоторого нравственного законодательства. Если всякое преступление и в том случае, когда не имеются в виду физические следствия в отношении виновника, само по себе наказуемо, т. е. лишает (по крайней мере отчасти) счастья, то, очевидно, было бы нелепо сказать: преступление состояло именно в том, что виновник заслужил наказание, причинив ущерб своему счастью (а это, согласно принципу себялюбия, должно быть истинным понятием всякого преступления). Наказание в таком случае было бы основанием для того, чтобы нечто назвать преступлением, а справедливость должна бы состоять, скорее, в том, чтобы отказаться от всякой кары и предотвратить даже естественное наказание; в самом деле, тогда в поступке не было бы ничего дурного, так как зло, которое иначе за ним бы следовало и из-за которого, собственно, поступок и назывался бы дурным, теперь было бы устранено. Но рассматривать всякое наказание и награду исключительно как орудие в руках высшей силы, которое должно служить только для того, чтобы этим побуждать разумные существа действовать ради их конечной цели (счастья),— это слишком заметный и уничтожающий всякую свободу механизм их воли, чтобы нам нужно было на нем останавливаться.

Еще более утонченно, хотя так же неверно, мнение тех, кто считает, что не разум, а особое моральное чувство определяет моральный закон, в силу которого сознание добродетели непосредственно связано с удовлетворенностью и наслаждением, а сознание порока — с душевным смятением и страданием, и таким образом все сводится к желанию личного счастья. Не повторяя здесь того, что уже было сказано выше, я хочу только указать на иллюзию, в которую при этом впадают. Для того чтобы представить человека безнравственного так, будто он мучится угрызениями совести от сознания своих проступков, мы уже заранее должны представлять его по самой основе его характера, по крайней мере до известной степени, морально добрым, точно так же как мы уже заранее должны представлять добродетельным того, кого радует сознание поступков, сообразных с долгом. Следовательно, понятие моральности и долга должно предшествовать всяким соображениям по поводу такой удовлетворенности и никак не может быть выведено из нее. Надо же заранее определить значение того, что мы называем долгом, силу морального закона и непосредственную ценность, которую каждому человеку в его собственных глазах дает соблюдение этого закона, чтобы ощутить эту удовлетворенность в сознании сообразности его [поступков] с долгом и горечь выговора, когда есть за что упрекать себя в нарушении этого закона. Следовательно, такую удовлетворенность или душевный покой нельзя чувствовать до сознания обязательности и делать их основанием ее. Надо по крайней мере быть уже наполовину честным человеком, чтобы иметь хотя бы только представление об этих ощущениях. Впрочем, я вовсе не отрицаю, что так как благодаря свободе человеческая воля непосредственно определяема моральным законом, то и более частое исполнение [его] соответственно этому определяющему основанию может в конце концов субъективно породить чувство удовлетворенности собой. Скорее, это наша обязанность вызывать и культивировать это чувство, которое, собственно, одно только и заслуживает название морального чувства; но из него нельзя выводить понятие долга, иначе мы должны были

бы мыслить себе чувство закона, как такового, и делать предметом ощущения то, что́ можно мыслить только разумом; а это, если бы оно не превратилось в плоское противоречие, уничтожило бы всякое понятие долга и только заменило бы долг механической игрой более тонких склонностей, вступающих иногда в столкновение с более грубыми.

Если же мы наше высшее *формальное* основоположение чистого практического разума (как автономии воли) сопоставляем со всеми прежними *материальными* принципами нравственности, то мы можем представить на таблице все остальные как такие, которые действительно исчерпывают и все другие возможные случаи, за исключением одного только формального, и таким образом наглядно показать, что было бы напрасно искать какой-либо другой принцип, кроме изложенного здесь.— Все возможные основания определения воли бывают или только *субъективные* и, следовательно, эмпирические, или *объективные* и рациональные; но те и другие могут быть или *внешними*, или *внутренними*.

Практические материальные основания определения в принципе нравственности суть:

субъективные:

внешние:		*внутренние:*	
воспитания (по Монтеню)	гражданского устройства (по Мандевиллю)	физического чувства (по Эпикуру)	морального чувства (по Хатчисону)

объективные:

внутренние:	*внешние:*
совершенства (по Вольфу и стоикам)	воли божьей (по Крузию и другим теологическим моралистам)

Все определяющие основания, указанные в верхней части таблицы, эмпирические и, совершенно очевидно, непригодны в качестве общего принципа нравственности. Но все определяющие основания, указанные в нижней части, зиждутся на разуме (так как совершенство, представленное как *свойство* вещей, и высшее

совершенство, представленное в *субстанции*, т. е. бога, следует мыслить только посредством понятий разума). Но первое понятие, а именно понятие *совершенства*, можно брать или в *теоретическом* значении, и тогда оно выражает только совершенство каждой вещи своего рода (трансцендентальное), или совершенство вещи только как вещи вообще (метафизическое), о чем здесь не может быть и речи. Но понятие совершенства в *практическом* значении есть пригодность или достаточность вещи для всевозможных целей. Это совершенство как *свойство* человека, следовательно как внутреннее, есть не что иное, как *талант*, а то, что усиливает или дополняет его,— *умение*. Высшее совершенство в *субстанции*, т. е. бог, следовательно, внешнее (рассматриваемое в практическом отношении), есть достаточность этого существа для всех целей вообще. Следовательно, если нам заранее должны быть даны цели, по отношению к которым понятие *совершенства* (внутреннего у нас самих или внешнего у бога) только и может стать определяющим основанием воли, а цель как *объект*, который должен предшествовать определению воли практическим правилом и содержать в себе основу возможности такого правила, стало быть *материя* воли, взятая как определяющее основание воли, всегда бывает эмпирической и, стало быть, может служить *эпикурейским* принципом в учении о счастье, а не чистым принципом разума в учении о нравственности и долге (как, например, таланты и поощрение их только потому, что они содействуют удачам в жизни, или воля божья, если согласие с ней взято как объект воли без предшествующего независимого от этой идеи практического принципа, могут стать движущей причиной воли только через *счастье*, которого мы от них ожидаем),— то отсюда следует, *во-первых*, что все указанные здесь принципы *материальны* и, *во-вторых*, что они охватывают все возможные материальные принципы; наконец, отсюда следует вывод: так как материальные принципы совершенно непригодны в качестве высшего нравственного закона (как это было доказано), то *формальный практический принцип* чистого разума, по которому одна лишь форма всеобщего законодательства, возмож-

ного благодаря нашим максимам, должна составить высшее и непосредственное определяющее основание воли, есть *единственно возможный* принцип, который пригоден в качестве категорических императивов, т. е. практических законов (которые делают поступки долгом), и вообще в качестве принципа нравственности, как в оценке, так и в применении к человеческой воле посредством ее определения.

I

О ДЕДУКЦИИ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Наша аналитика доказывает, что чистый разум может быть практическим, т. е. может сам по себе, независимо от всего эмпирического, определять волю, и доказывает это тем фактом, в котором чистый разум у нас действительно проявляет себя как практический, а именно автономией в основоположении нравственности, чем он определяет волю к действию.— Вместе с тем она показывает, что этот факт неразрывно связан с сознанием свободы воли и даже тождествен с ним, так что воля разумного существа, которое как относящееся к чувственно воспринимаемому миру признает себя необходимо подчиненным всем законам причинности подобно другим действующим причинам, в сфере практического сознает себя и с другой стороны, а именно как существо само по себе, сознает свое существование, определяемое в умопостигаемом порядке вещей, и притом не сообразно какому-то особому созерцанию себя самого, а по тем или иным динамическим законам, которые могут определять его причинность в чувственно воспринимаемом мире; в другом месте [6] было достаточно доказано, что свобода, если она за нами признается, переносит нас в умопостигаемый порядок вещей.

Если мы сравним с этим аналитическую часть критики чистого спекулятивного разума, то обнаружится удивительный контраст между той и этой аналитикой. Там первым данным, которое делало возможным

априорное познание, и притом только для предметов чувств, были не основоположения, а чистое чувственное *созерцание* (пространство и время).— Синтетические основоположения из одних лишь понятий без созерцания были невозможны; скорее, они могли иметь место только по отношению к созерцанию, которое было чувственным, стало быть, лишь к предметам возможного опыта, так как только понятия рассудка в соединении с этим созерцанием делали возможным то познание, которое мы называем опытом. Мы с полным правом отрицали за спекулятивным разумом возможность выходить за пределы предметов опыта, следовательно, отрицали за ним все положительное в *познании* вещей как ноуменов.— И все же та аналитика достигла многого: она сделала достоверным понятие ноуменов, т. е. возможность и даже необходимость их мыслить, и, например, избавила [нас] от всех возражений против признания свободы, рассматриваемой негативно как вполне совместимая с основоположениями и ограничениями чистого теоретического разума, хотя и не дала возможности узнать о таких предметах что-либо определенное и расширяющее [наши познания], а, скорее, лишала нас всякой надежды на это.

Моральный же закон дает нам хотя и не *надежду*, но факт, безусловно необъяснимый из каких бы то ни было данных чувственно воспринимаемого мира и из всей сферы применения нашего теоретического разума; этот факт указывает нам на чистый умопостигаемый мир, более того, *положительно определяет* этот мир и позволяет нам нечто познать о нем, а именно некий закон.

Этот закон должен дать чувственно воспринимаемому миру как *чувственной природе* (что касается разумных существ) форму умопостигаемого мира, т. е. *сверхчувственной природы*, не нанося ущерба механизму чувственно воспринимаемого мира. А природа в самом общем смысле слова есть существование вещей, подчиненное законам. Чувственная природа разумных существ вообще — это существование их, подчиненное эмпирически обусловленным законам, стало быть, для разума представляет собой *гетерономию*. Сверхчувст-

венная же природа этих существ есть их существование по законам, которые не зависят ни от какого эмпирического условия, стало быть, относятся к *автономии* чистого разума. А так как законы, по которым существование вещи зависит от познания, суть законы практические, то сверхчувственная природа, насколько мы можем составить себе понятие о ней, есть не что иное, как *природа, подчиненная автономии чистого практического разума.* А закон этой автономии есть моральный закон, который, следовательно, есть основной закон сверхчувственной природы и чистого умопостигаемого мира, подобие которого должно существовать в чувственно воспринимаемом мире, но так, чтобы в то же время не наносить ущерба законам этого мира. Первую природу можно назвать *прообразной* (natura archetypa), которую мы познаем только в разуме, а вторую, так как она содержит в себе возможное воздействие идеи первой как определяющего основания воли,— отраженной (natura ectypa). В самом деле, моральный закон, согласно идее, действительно переносит нас в природу, в которой чистый разум, если бы он был наделен (begleitet wäre) соответствующей ему физической способностью, породил бы высшее благо, и побуждает нашу волю дать форму чувственно воспринимаемому миру как совокупности разумных существ.

Самые простые наблюдения над самим собой подтверждают, что эта идея действительно служит для определений нашей воли как бы образцом.

Если максима, в соответствии с которой я намерен дать свидетельское показание, проверяется практическим разумом, то я всегда стараюсь узнать, какой она была бы, если бы она имела силу общего закона природы. Совершенно очевидно, что в таком качестве она каждого принуждала бы к правдивости. Действительно, со всеобщностью закона природы дело не может обстоять так, чтобы считать показания доказательными и тем не менее умышленно неверными. Точно так же максима, которую я принимаю в отношении свободного распоряжения своей жизнью, тотчас становится определенной, как только я спрашиваю себя, какой она должна быть, чтобы какая-то природа сохранялась по

некоторому ее закону. Совершенно очевидно, что никто в такой природе не мог бы покончить с жизнью *самовольно,* так как такое положение не было бы прочным естественным порядком. То же было бы и во всех остальных случаях. Но в действительной природе, коль скоро она предмет опыта, свободная воля не сама собой определяется к таким максимам, которые сами по себе могли бы основать некую природу по всеобщим законам или сами по себе были бы подходящими для такой природы, которая была бы устроена сообразно с ними; скорее же, они частные склонности, которые хотя и составляют некоторую природную совокупность по патологическим (физическим) законам, но не такую природу, которая была бы возможна только благодаря нашей воле по чистым практическим законам. Тем не менее мы разумом сознаем закон, которому подчинены все наши максимы, как если бы благодаря нашей воле возник и естественный порядок. Следовательно, это должно быть идеей природы, не эмпирически данной и тем не менее возможной через свободу, значит, сверхчувственной природы, которой мы, по крайней мере в практическом отношении, даем объективную реальность, потому что рассматриваем ее в качестве объекта нашей воли как существ чистого разума.

Итак, различие между законами такой природы, которой *подчинена воля,* и такой *природы, которая* подчинена *воле* (касательно отношения воли к ее свободным поступкам), покоится на том, что в первом случае объекты должны быть причиной представлений, которые определяют волю, а во втором воля должна быть причиной объектов, так что причинность этой воли имеет свое определяющее основание исключительно в способности чистого разума, которая может быть поэтому названа также чистым практическим разумом.

Следовательно, эти две задачи весьма различны: как, *с одной стороны,* чистый разум может a priori *познавать* объекты и как, *с другой стороны,* он непосредственно может быть определяющим основанием воли, т. е. причинности разумных существ в отношении действительности объектов (только посредством мысли

о всеобщей значимости их собственной максимы как закона).

Первая [задача], как относящаяся к критике чистого спекулятивного разума, требует, чтобы прежде всего было объяснено, каким образом a priori возможны созерцания, без которых вообще нам не может быть дан какой-либо объект и, следовательно, никакой объект нельзя познать синтетически; решение этой задачи сводится к тому, что все они в своей совокупности лишь чувственны и поэтому не делают возможным никакое спекулятивное познание, которое шло бы дальше, чем простирается возможный опыт; поэтому все основоположения чистого спекулятивного[7] разума не могут добиться ничего, кроме опыта или относительно данных предметов, или таких предметов, которые могут быть даны до бесконечности, но никогда не могут быть даны полностью.

Вторая [задача], как относящаяся к критике практического разума, не требует объяснения того, как возможны объекты способности желания, так как, будучи задачей теоретического познания природы, это предоставляется критике спекулятивного разума; задача состоит в объяснении лишь того, каким образом разум может определять максимы воли: происходит ли это только посредством эмпирических представлений как определяющих оснований, или же чистый разум может быть также практическим разумом и законом возможного, вовсе не эмпирически познаваемого естественного порядка. Возможность такой сверхчувственной природы, понятие которой может через нашу свободную волю быть также основанием действительности этой природы, не нуждается ни в каком априорном созерцании (умопостигаемого мира), которое в этом случае, как сверхчувственное, должно было бы быть для нас и невозможным. Дело идет только об определяющем основании воления в его максимах, все равно, эмпирическое ли оно или же оно понятие чистого разума (о законосообразности его вообще) и каким образом оно может быть таким понятием. Достаточна ли причинность воли для действительности объекта или нет — решить это предоставляется теоретическим принципам разума как

исследование о возможности объектов воления, созерцание которых не составляет поэтому в практической задаче никакого момента ее. Здесь дело идет только об определении воли и об определяющем основании максимы ее как свободной воли, а не о результате. Действительно, если *воля* законосообразна только для чистого разума, то, как бы дело ни обстояло с ее *способностью* в исполнении: будет ли действительно по этим максимам законодательства некоей возможной природы возникать таковая или нет,— об этом критика, которая исследует, может ли и каким образом может чистый разум быть практическим, т. е. непосредственно определяющим волю, нисколько не заботится.

В этом деле, следовательно, критика, не вызывая упреков, может и должна начинать с чистых практических законов и их действительности. Но вместо созерцания она полагает в их основу понятие их существования в умопостигаемом мире, а именно понятие свободы. В самом деле, это понятие не означает ничего другого, и указанные законы возможны только по отношению к свободе воли, а при предположении, что она существует, необходимы или, наоборот, свобода необходима, потому что необходимы указанные законы как практические постулаты. Но каким образом возможно такое сознание моральных законов, или, что то же, сознание свободы,— этого точнее объяснить нельзя и в теоретической критике можно только защищать допустимость ее.

Изложение высшего основоположения практического разума здесь уже дано, т. е., во-первых, указано его содержание, указано, что оно само по себе существует совершенно a priori и независимо от эмпирических принципов, и, во-вторых, указано, чем оно отличается от всех других практических основоположений. Но нельзя надеяться, чтобы с *дедукцией,* т. е. с обоснованием его объективной и всеобщей значимости и с постижением возможности такого априорного синтетического положения, дело пошло бы так же хорошо, как с основоположениями чистого теоретического рассудка. Действительно, эти последние относились к предметам возможного опыта, а именно к явлениям, и можно было

доказать, что только потому, что эти явления в соответствии с теми законами подведены под категории, можно *познать* эти явления как предметы опыта; следовательно, всякий возможный опыт должен быть соразмерен с этими законами. Но в дедукции морального закона я уже не могу идти этим путем. Здесь ведь дело касается не познания свойств предметов, которые посредством чего-то и где-то могут быть даны разуму, а познания, поскольку оно может стать основанием самого существования предметов и поскольку разум через него имеет в разумном существе причинность, т. е. чистый разум, который может рассматриваться как способность, непосредственно определяющая волю.

Но как только дело доходит до основных сил или основных способностей, всякое человеческое постижение прекращается, так как ничем нельзя познать их возможность; но так же мало можно произвольно измышлять и допускать их. Вот почему в теоретическом применении разума только опыт дает нам право признавать их. Но в отношении чистой практической способности разума мы здесь лишены и этого суррогата — вместо дедукции из источников априорного познания приводить эмпирические доказательства. В самом деле, то, что для доказательства своей действительности нуждается в опыте, должно в силу оснований своей возможности зависеть от эмпирических принципов, для которых, однако, чистый и тем не менее практический разум уже по самому своему понятию может быть признан невозможным. И моральный закон дан будто бы как факт чистого разума, факт, который мы сознаем a priori и который аподиктически достоверен при допущении, что и в опыте нельзя найти ни одного примера, где бы он точно соблюдался. Таким образом, объективная реальность морального закона не может быть доказана никакой дедукцией и никакими усилиями теоретического, спекулятивного или эмпирически поддерживаемого разума; следовательно, если хотят отказаться и от аподиктической достоверности, эта реальность не может быть подтверждена опытом, значит, не может быть доказана a posteriori, и все же она сама по себе несомненна.

Но место этой тщетно искомой дедукции морального принципа занимает нечто другое и совершенно нелепое, а именно то, что он сам, наоборот, служит принципом дедукции недоступной исследованию способности, которую никакой опыт доказать не может, но которую спекулятивный разум (чтобы среди его космологических идей найти безусловное соответственно его причинности, дабы он не противоречил самому себе) должен был признать по крайней мере возможной,— а именно способность свободы, не только возможность, но и действительность которой моральный закон, сам не нуждающийся ни в каком оправдании и ни в каких основаниях, доказывает на примере существ, которые познают этот закон как обязательный для себя. Моральный закон есть действительно закон причинности через свободу и, следовательно, возможности некоторой сверхчувственной природы, подобно тому как метафизический закон событий в чувственно воспринимаемом мире был законом причинности некоторой чувственной природы; первый закон, стало быть, определяет то, что спекулятивная философия должна была оставить неопределенным, а именно закон для причинности, понятие которой в этой философии было только негативным; следовательно, только он дает этому понятию объективную реальность.

Этот вид доверенности морального закона, поскольку сам он устанавливается в качестве принципа дедукции свободы как причинности чистого разума и поскольку теоретический разум был вынужден *признать* по крайней мере возможность свободы, вполне достаточен для удовлетворения его потребности вместо всякого априорного обоснования. В самом деле, моральный закон в достаточной мере доказывает свою реальность и для критики спекулятивного разума тем, что к чисто негативно мыслимой причинности, возможность которой была непонятна этому разуму и тем не менее должна была быть допущена, присовокупляет и положительное определение, а именно понятие разума, непосредственно (благодаря условию всеобщей законодательной формы своих максим) определяющего волю; таким образом, разуму, идеи которого всегда были за-

пределы, когда он хотел действовать спекулятивно, моральный закон впервые в состоянии дать объективную, хотя только практическую, реальность и превращает его *трансцендентное* применение в *имманентное* (быть действующими причинами в сфере опыта посредством самих идей).

Определение причинности существ в чувственно воспринимаемом мире, как таковом, никогда не может быть необусловленным; и все же ко всякому ряду условий необходимо придать нечто необусловленное, стало быть, и причинность, полностью определяющую себя сама собой. Поэтому идея свободы как способности абсолютной спонтанности была не потребностью, а аналитическим основоположением чистого спекулятивного разума, если *речь идет о возможности такой свободы.* Но так как безусловно невозможно дать в соответствии с этой идеей пример в каком-нибудь опыте, ибо среди причин вещей как явлений нельзя найти такое определение причинности, которое было бы необусловленным, то мы могли *защищать* лишь *мысль* о свободно действующей причине, прилагая ее к существу в чувственно воспринимаемом мире, поскольку это существо, с другой стороны, рассматривается как ноумен; мы показали, что нет никакого противоречия в том, чтобы рассматривать все его действия, поскольку они явления, как физически обусловленные, и в то же время причинность его, поскольку действующее существо есть существо, принадлежащее к умопостигаемому миру, рассматривать как физически необусловленную и таким образом понятие свободы делать регулятивным принципом разума, чем я, хотя вовсе не познаю предмета, которому приписывается такая причинность, все же устраняю препятствие, так как, с одной стороны, в объяснении происходящих в мире событий, стало быть также в объяснении поступков разумных существ, воздаю должное механизму естественной необходимости — восходить до бесконечности от обусловленного к условию, а с другой стороны, оставляю спекулятивному разуму не занятым пустое для него место, а именно умопостигаемое, чтобы перенести туда необусловленное. Но я не мог *реализовать* эту *мысль,* т. е. превратить ее в *познание*

действующего таким образом существа, хотя бы только по его возможности. Чистый практический разум заполняет теперь это пустое место определенным законом причинности в умопостигаемом мире (через свободу), а именно моральным законом; хотя от этого спекулятивному разуму проницательности не прибавляется, но зато приобретает больше *достоверности* его проблематическое понятие свободы, которому здесь дается *объективная* и хотя только практическая, но несомненная *реальность*. Даже понятие причинности, применение, а стало быть, и значение которого имеет место, собственно, только по отношению к явлениям, чтобы соединить их в опыт (как это доказывает критика чистого разума), спекулятивный разум расширяет не так, чтобы распространить его применение за указанные пределы. В самом деле, если бы он рассчитывал на это, то он должен был бы показать, каким образом логическое отношение основания и следствия может быть синтетически применено не при чувственном, а при другом виде созерцания, т. е. как возможна causa noumenon; это он не может сделать, но этого он, как практический разум, и не принимает во внимание, так как полагает только *определяющее основание* причинности человека как принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру существа (которое дано) *в чистом разуме* (который поэтому называется практическим) и, следовательно, понятием самой причины, от применения которого к объектам для теоретического познания здесь можно совершенно отвлечься (ибо это понятие всегда встречается a priori в рассудке и не зависит ни от какого созерцания), пользуется не для того, чтобы познавать предметы, а для того, чтобы определять причинность в отношении этих предметов вообще, стало быть, исключительно только в практическом отношении; поэтому он определяющее основание воли может перенести в умопостигаемый порядок вещей, охотно признавая в то же время, что совершенно не понимает, какое назначение могло бы иметь понятие причины для познания таких вещей. Причинность в отношении актов воли в чувственно воспринимаемом мире он, несомненно, должен познавать определенным обра-

зом, так как иначе практический разум действительно не мог бы произвести никакого действия. Но понятие, которое он составляет о своей собственной причинности как ноумен, ему незачем определять теоретически для познания его сверхчувственного существования и постольку, следовательно, давать ему какой-то смысл. Ведь значение оно получает и помимо этого, хотя только для практического применения, а именно посредством морального закона. Рассматриваемое теоретически, оно всегда остается чистым, a priori данным рассудочным понятием, которое приложимо к предметам, как бы они ни были даны — чувственно или нечувственно; впрочем, в последнем случае оно не имеет определенного теоретического значения и приложения, а есть только формальная, но тем не менее существенная мысль рассудка об объекте вообще. Значение, которое дает ему разум посредством морального закона, исключительно практическое, так как именно идея закона причинности (воли) сама имеет причинность или служит определяющим основанием этой причинности.

II

О ПРАВЕ ЧИСТОГО РАЗУМА В ПРАКТИЧЕСКОМ ПРИМЕНЕНИИ НА ТАКОЕ РАСШИРЕНИЕ, КОТОРОЕ САМО ПО СЕБЕ НЕВОЗМОЖНО ДЛЯ НЕГО В СПЕКУЛЯТИВНОМ ПРИМЕНЕНИИ

В моральном принципе мы установили закон причинности, который ставит определяющее основание причинности выше всех условий чувственно воспринимаемого мира, а волю, поскольку она определима как принадлежащая к умопостигаемому миру, стало быть субъект этой воли (человека), мы не только *мыслили* как принадлежащую к чистому умопостигаемому миру, хотя в этом отношении нам и неизвестную (как это могло быть, согласно критике чистого спекулятивного разума), но и *определили* ее в отношении ее причинности посредством закона, который не может быть причислен ни к одному из естественных законов чувственно воспринимаемого мира; следовательно, мы *расширили* наше познание за пределы этого чувственно

воспринимаемого мира, хотя критика чистого разума во всякой спекуляции объявила это притязание недействительным. Но как сочетать здесь практическое применение чистого разума с теоретическим его применением относительно определения границ его способности?

Давид Юм, о котором можно сказать, что, собственно, он начал оспаривать права чистого разума, что́ сделало необходимым полное исследование этого разума, умозаключал так: понятие *причины* есть понятие, которое содержит в себе *необходимость* соединения существования различных [вещей], а именно поскольку они различны, так что если дается *A*, то я знаю, что необходимо должно существовать и нечто другое, *B*, совершенно от него отличное. Необходимость же приписывается такому соединению только постольку, поскольку она познается a priori, так как опыт дал бы возможность познавать в этом соединении только то, что оно имеется, а не то, что оно таким образом необходимо. Поэтому, говорит он, невозможно познать a priori и как нечто необходимое соединение одной вещи с *другой* (или одного определения с другим, совершенно от него отличным), если оно не дано в восприятии. Следовательно, понятие причины само ложно и обманчиво, и, смягчая выражение, можно сказать, что оно представляет собой обман, впрочем простительный, поскольку *привычка (субъективная* необходимость) часто воспринимать те или иные вещи или их определения существующими друг подле друга и друг после друга как находящиеся в общении (sich beigesellt) незаметно принимается за *объективную* необходимость полагать такое соединение в самих предметах. Так понятие причины приобретается обманным путем, а не правомерно; оно вообще никогда не может быть приобретено или удостоверено, так как требует недействительного, химерического и никаким разумом не поддерживаемого соединения, которому никогда не может соответствовать какой-либо объект.— Так впервые в отношении всякого познания, которое касается существования вещей (математика, следовательно, осталась еще незатронутой), был установлен *эмпиризм* как един-

ственный источник принципов, а вместе с ним и самый упорный *скептицизм,* даже в отношении всего естествознания (как философии). В самом деле, исходя из таких основоположений, мы никогда не можем *заключать* от данных определений вещи по их существованию к следствию (так как для этого требовалось бы понятие причины, содержащее в себе необходимость такого соединения), мы можем лишь по правилу воображения ожидать, как и прежде, подобных же случаев, но это ожидание, как бы часто оно ни оправдывалось, никогда не будет несомненным. Ведь ни о каком событии нельзя сказать, что этому событию *должно* предшествовать нечто, за чем оно следовало бы *необходимо,* т. е. что оно должно иметь *причину;* таким образом, если и знают много других случаев, когда нечто подобное предшествовало этому событию, так что отсюда можно было бы вывести правило, все же нельзя поэтому еще признавать, что подобное происходит всегда и необходимо; тогда следовало бы признать, что все происходит по слепому случаю, где прекращается всякое применение разума, а это дает прочную основу скептицизму и делает его неопровержимым в отношении выводов, восходящих от действий к причинам.

Математика пока была избавлена от скептицизма, так как Юм думал, что все ее положения аналитические, т. е. идут от одного определения к другому в силу тождества, стало быть, по закону противоречия (но это ложно: скорее, они все синтетические положения и, хотя, например, геометрия имеет дело не с существованием вещей, а только с их априорным определением в возможном созерцании, все же она точно так же, как и посредством понятий причины, переходит от определения *A* к совершенно отличному от него и тем не менее необходимо связанному с ним определению *B*). Но в конце концов и эта наука, столь прославляемая за свою аподиктическую достоверность, должна будет покориться *эмпиризму в основоположениях* по той же причине, по которой Юм на место объективной необходимости в понятии причины полагал привычку, и, несмотря на всю свою гордость, должна будет смириться, чтобы умерить свои смелые притязания, a priori требующие

согласия, и ожидать одобрения за общезначимость своих положений от благосклонности наблюдателей, которые, как свидетели, не откажутся признать, что то, что геометр излагает как свои основоположения, они всегда именно так и воспринимали; следовательно, хотя это и не необходимо, все же дозволительно и впредь ожидать, что это будет так. Так эмпиризм Юма в основоположениях неизбежно ведет и к скептицизму даже в отношении математики, следовательно, во всяком *научном* теоретическом применении разума (ведь такое применение имеет место или в философии, или в математике). Но я хочу предоставить суждению каждого, лучше ли обстоит дело с обыденным применением разума (при столь ужасной катастрофе, которая разразилась над предводителями познания) и не подвергнется ли оно еще более неотвратимо подобному же крушению всякого знания, стало быть, не должен ли следовать из этих основоположений *всеобщий* скептицизм (который, конечно, будет поражать только ученых)?

Что же касается разработки мною [этого] в «Критике чистого разума», поводом для которой послужило, правда, скептическое учение Юма, но которая пошла гораздо дальше и охватила всю область чистого теоретического разума в синтетическом применении, а стало быть и всю область того, что называют метафизикой вообще, то я следующим образом отношусь к сомнению шотландского философа, касающемуся понятия причинности. Юм был совершенно прав, когда он, принимая (как это делается почти всегда) предметы опыта за *вещи сами по себе*, считал понятие причины обманчивой и ложной иллюзией; в самом деле, когда речь идет о вещах самих по себе и их определениях, как таковых, нельзя постичь, каким образом оттого, что дано нечто *A*, необходимо должно быть дано и нечто другое, *B*; следовательно, для вещей самих по себе нельзя допустить подобного априорного познания. Еще в меньшей степени этот проницательный муж мог допустить эмпирическое происхождение понятия причины, так как такое происхождение прямо противоречит необходимости связи, составляющей сущность понятия причинности; стало быть, понятие это было объявлено вне за-

кона и заменено привычкой в наблюдении над потоком восприятий.

Но из моих исследований вытекало, что предметы, с которыми мы имеем дело в опыте, отнюдь не вещи сами по себе, а только явления и что, хотя в отношении вещей самих по себе нельзя угадать, даже невозможно постичь, каким образом, если дается *A*, должно быть *противоречием* не полагать и *B*, которое совершенно отличается от *A* (необходимость связи между *A* как причиной и *B* как действием), все же можно вполне представить себе, что они как явления необходимо должны быть некоторым образом (например, если иметь в виду временны́е отношения) связаны между собой *в одном опыте* и не могут быть разъединены, не вступая в *противоречие* с той связью, посредством которой возможен этот опыт, а ведь единственно лишь в опыте они суть предметы и познаваемы нами. Так и оказалось на самом деле; так что понятие причины я мог не только доказать по его объективной реальности в отношении предметов опыта, но и *дедуцировать* его как априорное понятие ввиду той необходимости связи, которую оно содержит, т. е. доказать его возможность из чистого рассудка без эмпирических источников, и, таким образом, отбросив эмпиризм его происхождения, я мог полностью устранить неизбежное следствие этого эмпиризма, а именно скептицизм, сначала в отношении естествознания, а затем в силу того, что́ полностью вытекает из тех же оснований, и в отношении математики — двух наук, касающихся предметов возможного опыта, и тем самым полностью устранить все сомнения во всем, что́ теоретический разум утверждает как постигнутое.

Но как же быть с применением этой категории причинности (а также и всех остальных категорий, ведь без них не может быть никакого познания существующего) к вещам, которые суть не предметы возможного опыта, а выходят за его пределы? Ведь я мог дедуцировать объективную реальность этих понятий только в отношении *предметов возможного опыта*. Но именно то, что я выручил их только в этом случае и показал, что посредством категорий можно *мыслить* объекты,

хотя нельзя их a priori определять,— именно это и дает им место в чистом рассудке, откуда они и могут быть соотнесены с объектами вообще (чувственными или нечувственными). Чего здесь еще не хватает, так это условия *применения* этих категорий, и особенно категории причинности, к предметам, а именно [не хватает еще] созерцания, которое там, где оно не дано, делает невозможным применение категорий *для теоретического познания* предмета как ноумена; такое применение, следовательно, если кто и отважится на это (как это было в «Критике чистого разума»), совершенно недопустимо; однако объективная реальность понятия всегда остается и может быть применена и к ноуменам, но при этом нельзя определить это понятие теоретически и этим приобрести какое-нибудь знание. В самом деле, то, что это понятие не содержит в себе ничего невозможного и по отношению к объекту, было доказано тем, что ему было обеспечено его место в чистом рассудке при всяком применении к предметам чувств; и если мы затем относим это понятие к вещам самим по себе (которые не могут быть предметами опыта), то хотя оно не способно дать определение для представления об *определенном предмете* в целях теоретического познания, но оно все же могло еще для какой-то другой (может быть, практической) цели быть способным дать определение для применения его, чего не могло бы быть, если бы, как думает Юм, это понятие причинности содержало в себе нечто такое, чего вообще нельзя мыслить.

Чтобы найти это условие применения данного понятия к ноуменам, нам надо вспомнить только, *почему мы не довольствуемся применением его к предметам опыта,* а хотели бы пользоваться им и для вещей самих по себе. Тогда окажется, что это сделала для нас необходимым не теоретическая, а практическая цель. Для спекуляции, если бы это нам и удалось, мы этим не сделали бы никакого действительного приобретения в познании природы и вообще в отношении предметов, которые могли бы где-то быть нам даны; во всяком случае мы здесь сделали бы большой шаг от чувственно обусловленного (оставаться при нем и усердно продви-

гаться вдоль цепи причин — для этого мы уже приложили достаточно усилий) к сверхчувственному, чтобы завершить и ограничить наше познание со стороны оснований, хотя всегда остается незаполненной бесконечная пропасть между этими границами и тем, что́ мы знаем, и мы скорее внимали бы пустому любопытству, чем основательной любознательности.

Но кроме того отношения, в котором *рассудок* находится с предметами (в теоретическом познании), он имеет еще отношение и к способности желания, которая поэтому называется волей и, поскольку чистый рассудок (который в этом случае называется разумом) благодаря одному лишь представлению о законе есть практический разум, чистой волей. Объективная реальность чистой воли, или, что то же, чистого практического разума, дана a priori в моральном законе как бы через факт; действительно, так можно назвать определение воли, которое неизбежно, хотя оно и не основывается на эмпирических принципах. Но в понятии воли уже содержится понятие причинности; стало быть, в понятии чистой воли содержится понятие причинности из свободы, т. е. такой причинности, которая определяема не по законам природы и, следовательно, не способна ни к какому эмпирическому созерцанию как доказательству своей реальности, но которая все же свою объективную реальность полностью подтверждает a priori в чистом практическом законе, однако (как это легко усмотреть) не для теоретического, а только для практического применения разума. Понятие же существа, обладающего свободной волей, есть понятие о causa noumenon[8]; что это понятие не противоречит себе, видно уже из того, что понятие причины, как целиком возникшее из чистого рассудка, по своей объективной реальности в отношении предметов вообще доказывается путем дедукции, причем по своему происхождению оно независимо от всех чувственных условий, следовательно, само по себе не ограничено феноменами (разве только там, где хотели бы найти для него теоретически определенное применение) и, несомненно, может быть применено к вещам как сущностям чистого рассудка. Но так как под это применение нельзя под-

вести никакое созерцание, так как созерцание всегда может быть только чувственным, то causa noumenon в отношении теоретического применения разума хотя возможное и мыслимое понятие, но пустое. Но поэтому я и не хочу *теоретически знать* свойство существа, *поскольку* оно обладает *чистой* волей; с меня достаточно указать его, как таковое, и, стало быть, только связать понятие причинности с понятием свободы (и то, что неотделимо от нее,— с моральным законом как определяющим основанием ее). Это право мне, несомненно, принадлежит в силу чистого, не эмпирического происхождения понятия причины, хотя я вправе применять его только к моральному закону, который определяет его реальность, т. е. я могу дать ему только практическое применение.

Если бы я вместе с Юмом лишил понятие причинности объективной реальности в теоретическом применении[9] не только в отношении вещей самих по себе (в отношении сверхчувственного), но и в отношении предметов чувств, то оно утратило бы всякое значение и как теоретически невозможное понятие было бы признано совершенно непригодным, а так как *ничто* не может иметь никакого применения, то практическое применение *теоретически несостоятельного* понятия было бы совершенно нелепым. Понятие же эмпирически не обусловленной причинности теоретически хотя и пусто (не имеет соответствующего ему созерцания), но все же возможно и относится к неопределенному объекту; вместо этого ему придается значение в моральном законе, следовательно, в практическом отношении, поэтому хотя я и не имею созерцания, которое определяло бы для него его объективную теоретическую реальность, тем не менее это понятие имеет действительное применение, которое может быть in concreto показано в образе мыслей или максимах, т. е. имеет практическую реальность, которая может быть указана, а этого достаточно для его подтверждения даже в отношении ноуменов.

Но эта однажды допущенная в сфере сверхчувственного объективная реальность чистого рассудочного понятия дает теперь всем остальным категориям, хотя

лишь постольку, поскольку они находятся в *необходимой* связи с определяющим основанием чистой воли (с моральным законом), также и объективную, только лишь практически применимую реальность, которая, впрочем, не имеет никакого влияния на расширение теоретического познания этих предметов как проникновения в их природу посредством чистого разума. Впоследствии мы и увидим, что категории всегда имеют отношение только к существам как *мыслящим существам* и в них — только к связи между *разумом* и *волей*, стало быть, всегда лишь к сфере *практического*, а дальше этого ни на какое познание их не притязают; но какие бы свойства, принадлежащие к теоретическому способу представления таких сверхчувственных вещей, ни были поставлены в связь с ними, все они тогда относятся вовсе не к знанию, а к праву (в практическом отношении даже к необходимости) признать и допускать их даже там, где допускают сверхчувственные сущности (как бога) по аналогии, т. е. по отношению чистого разума, которым мы практически пользуемся применительно к чувственным сущностям, и таким образом благодаря применению к сверхчувственному, но только в практическом отношении нисколько не содействуют чистому теоретическому разуму в том, чтобы он витал в запредельном.

АНАЛИТИКИ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА
ГЛАВА ВТОРАЯ

О понятии предмета чистого практического разума

Под понятием [предмета] практического разума я понимаю представление об объекте как возможном действии через свободу. Следовательно, быть предметом практического познания, как такового, означает только отношение воли к поступку, через которое этот предмет или его противоположность становится действительным; суждение о том, есть ли нечто предмет *чистого* практического разума или нет, представляет

собой лишь различение возможности или невозможности *желать* того поступка, через который, если бы мы были к этому способны (о чем должен судить опыт), тот или иной объект стал бы действительным. Если объект признается как определяющее основание нашей способности желания, то *физическая возможность* его через свободное применение наших сил должна предшествовать суждению о том, есть ли он предмет практического разума или нет. Если же можно рассматривать априорный закон как определяющее основание поступка, а стало быть, и этот поступок как определенный чистым практическим разумом, то суждение о том, есть ли нечто предмет чисто практического разума или нет, совершенно не зависит от сравнения [его] с нашей физической способностью; тогда вопрос состоит лишь в том, можем ли мы *желать* поступка, который имеет целью существование объекта, если бы это было в нашей власти; стало быть, *моральная возможность* поступка должна предшествовать, так как здесь определяющее основание его не предмет, а закон воли.

Следовательно, единственные объекты практического разума — это объекты *доброго* и *злого*. Под первым понимают необходимый предмет способности желания, а под вторым — необходимый предмет способности отвращения, но в обоих случаях согласно принципу разума.

Если понятие доброго не должно быть выведено из предшествующего [ему] практического закона, а должно служить для этого закона основанием, то оно может быть лишь понятием о том, существование чего предвещает удовольствие и таким образом определяет причинность субъекта, т. е. способность желания, к тому, чтобы создать это доброе. А так как a priori нельзя усмотреть, какое представление будет сопровождаться *удовольствием*, а какое — *неудовольствием*, то было бы делом одного лишь опыта решать вопрос, что же такое непосредственно доброе и что злое. Свойство субъекта, в отношении которого только и может иметь место этот опыт, есть *чувство* удовольствия и неудовольствия как восприимчивость, присущая внутреннему чувству; та-

ким образом, понятие о непосредственно добром имело бы отношение только к тому, с чем связано ощущение *приятного*, а понятие о безусловно злом должно было бы относиться лишь к тому, что непосредственно вызывает *страдание*. Но так как это противоречит принятому словоупотреблению, которое отличает *приятное* от *доброго* и *неприятное* от *злого* и требует, чтобы о добром и злом всегда судили разумом, стало быть посредством понятий, которыми можно делиться со всеми, а не одним лишь ощущением, которое ограничивается единичными объектами и их восприимчивостью, а с другой стороны, само по себе удовольствие или неудовольствие непосредственно не может быть a priori связано ни с каким представлением об объекте,— то философ, который вынужден был бы полагать в основу своих практических суждений чувство удовольствия, считал бы *добрым* то, что служит *средством* для [достижения] приятного, а *злым* — то, что составляет причину неприятности и страдания; ведь суждение об отношении средств к целям, несомненно, принадлежит разуму. Но хотя только разум в состоянии усмотреть связь средств с их целями (так что и волю можно было бы определить как способность целей, ибо эти цели всегда служат определяющими основаниями способности желания согласно принципам), тем не менее практические максимы, которые следовали из вышеуказанного понятия добра только как средства, не содержали бы в себе в качестве предмета воли ничего доброго самого по себе, а всегда только доброе *для чего-то*: доброе всегда было бы только полезным и то, для чего оно полезно, всегда должно было бы быть вне воли — в ощущении. А если ощущение как приятное ощущение следовало бы отличать от понятия доброго, то вообще не было бы ничего непосредственно доброго; доброе следовало бы искать только в средствах для чего-то другого, а именно для чего-то приятного.

Есть одна старая формула школ: nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali; часто она имеет правильное, но для философии очень вредное применение, так как слова bonum и malum содержат в себе двусмысленность, в которой

виновата ограниченность языка: они имеют двоякий смысл и поэтому неизбежно приводят к различному толкованию практических законов, а философию, которая видит в их применении различие понятий, выраженных одним и тем же словом, но не может найти для них какие-то особые термины, они вынуждают к тонким различиям, относительно которых потом трудно столковаться, так как различие не могло быть прямо обозначено каким-либо подходящим термином *.

К счастью, в немецком языке имеются термины, которые указывают это различие; для того, что в латыни обозначается одним и тем же словом bonum, в немецком имеется два очень различных понятия и столь же различных термина: для bonum — das Gute и das Wohl, для malum — das Böse и das Übel (или Weh) [10]; так что это два совершенно разных суждения, принимаем ли мы при том или ином поступке в соображение *доброе* и *злое* в этом поступке или же наше *благо* и *несчастье* (зло). Отсюда уже следует, что вышеуказанное психологическое положение по меньшей мере еще очень недостоверно, если его переводят так: мы желаем только того, что принимает во внимание наше *благо* или *несчастье*; это положение, несомненно, достоверно и вместе с тем выражено совершенно ясно, если оно дано так: мы по указанию разума хотим только того, что считаем добрым или злым.

Благо или *несчастье* всегда означает только отношение к нашему состоянию *приятности* или *неприятности*, довольства или страдания; и если мы поэтому желаем объекта или питаем отвращение к нему, то это

* Кроме того, выражение sub ratione boni также двусмысленно. В самом деле, оно может означать: мы представляем себе нечто как доброе, если и *потому что* мы этого *желаем* (хотим); но оно может также означать: мы желаем этого *потому, что представляем* его себе *как доброе;* так что или желание есть определяющее основание понятия объекта как доброго, или понятие доброго есть определяющее основание желания (воли); таким образом, выражение sub ratione boni в первом случае означало бы: мы хотим чего-то, *руководствуясь идеей* доброго, а во втором — *вследствие этой идеи,* которая должна предшествовать волению как определяющее основание его.

бывает лишь постольку, поскольку это касается нашей чувственности и вызываемого им чувства удовольствия и неудовольствия. *Доброе* же или *злое* всегда означает отношение к *воле*, поскольку она определяется *законом разума* — делать нечто своим объектом; впрочем, воля никогда не определяется непосредственно объектом и представлением о нем, а есть способность делать для себя правило разума побудительной причиной поступка (в силу чего объект и может стать действительным). Доброе или злое, следовательно, относится, собственно, к поступкам, а не к состоянию лица, и если нечто должно быть целиком (и во всяком отношении и без последующих условий) добрым или злым или считаться таким, то так могут называться только образ действий, максима воли и, стало быть, само действующее лицо как добрый или злой человек, но не может так называться вещь.

Следовательно, можно, конечно, посмеяться над стоиком, который в минуту нестерпимых подагрических болей кричит: боль, ты можешь мучить меня еще больше, но я никогда не признаю, что ты нечто злое (*κακόν*, malum)! Все же он был прав; то, что он чувствовал, было злом, и это выдавал его крик; но у него не было основания допускать, что поэтому ему присуще нечто злое, так как боль нисколько не умаляет достоинства его личности, а умаляет лишь достоинство его состояния. Одна ложь, которую он сознавал за собой, должна была лишить его бодрости духа, а боль служила лишь поводом для того, чтобы поднять этот дух, если он сознавал, что не дурной поступок, за что он должен был бы быть наказан, был виной этого.

То, что нам следует называть добрым, в суждении каждого разумного человека должно быть предметом способности желания, а злое в глазах каждого — предметом отвращения; стало быть, для суждения об этом кроме чувства нужен и разум. Так обстоит дело с правдивостью в противоположность лжи, со справедливостью в противоположность насилию и т. д. Но мы можем называть злом нечто такое, что каждый должен в то же время признать добрым — иногда косвенно, а иногда и прямо. Тот, кто решается на хирургическую опе-

рацию, без сомнения, ощущает ее как зло, но разумом он и каждый другой признает ее чем-то добрым. Но если человек, который охотно дразнит и беспокоит мирных людей, когда-нибудь наконец наткнется на кого-то, кто как следует поколотит его, то это, несомненно, для него зло, но каждый одобрит это и сочтет это самим по себе добрым, хотя бы из этого ничего потом и не вышло; более того, даже тот, кто подвергся этим побоям, своим разумом должен признать, что это было вполне справедливо, так как здесь он на собственном опыте видит точное соотношение между хорошим состоянием и хорошим поведением, неизбежно напоминаемое ему разумом.

Несомненно, что в суждении нашего практического разума *очень многое* зависит от нашего блага и несчастья, а что касается нашей природы как чувственного существа, *все* зависит от нашего *счастья*, если только судят о нем, как этого особенно требует разум, не по преходящему ощущению, а по влиянию, которое эта случайность оказывает на все наше существование и на [чувство] удовлетворенности им; но не *все вообще* зависит от этого. Человек — существо с потребностями, поскольку он принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, и постольку чувственность возлагает на его разум обязанность, отклонить которую, конечно, невозможно,— заботиться о ее интересах и принимать практические максимы, имея в виду счастье в этой жизни, а где возможно — и в загробной жизни. Но человек не до такой степени животное, чтобы быть равнодушным к тому, что́ говорит разум сам по себе, и чтобы пользоваться им только как орудием для удовлетворения своих потребностей как чувственного существа. Ведь над чисто животной природой возвышает его не то, что у него есть разум, если этот разум должен служить ему только ради того, что́ у животных выполняет инстинкт; тогда этот разум был бы лишь особым способом, которым природа пользовалась бы, чтобы снарядить человека для тех же целей, к которым она предназначила животных, не предназначая его для какой-то высшей цели. Таким образом, согласно этому устройству природы, он нуждается, правда, в разуме, чтобы всегда

принимать в расчет свое благо и несчастье, но он, кроме того, обладает разумом еще и для более высокой цели, а именно не только принимать в соображение также и то, что́ есть доброе или злое само по себе и о чем может судить один лишь чистый, лишенный всякого чувственного интереса разум, но и совершенно отличать эту оценку от первой и делать ее высшим условием первой.

В этой оценке доброго и злого самого по себе в отличие от того, что может быть так названо только относительно блага или зла, дело сводится к следующим пунктам. Или принцип разума уже сам по себе мыслится как определяющее основание воли, безотносительно к возможному объекту способности желания (следовательно, только через законную форму максимы), и тогда этот принцип есть априорный практический закон и чистый разум признается сам по себе практическим. Закон тогда *непосредственно* определяет волю, сообразный с ним поступок есть нечто *само по себе доброе,* воля, максима которой всегда сообразна с этим законом, *безусловно, во всех отношениях добра* и есть *высшее условие всего доброго.* Или же определяющее основание способности желания предшествует максиме воли, предполагающей объект удовольствия и неудовольствия, стало быть, нечто, что *вызывает удовольствие* или *причиняет боль;* тогда максима разума — содействовать удовольствию и избегать боли — определяет поступки как добрые по отношению к нашей склонности, стало быть, лишь опосредствованно (в отношении какой-то другой цели как средство для этой цели); тогда такие максимы могут называться не законами, а только практическими предписаниями разума. Сама цель, удовольствие, которого мы ищем, в последнем случае не нечто *доброе*, а *благо*, не понятие разума, а эмпирическое понятие о предмете ощущения; но применение средства для этого, т. е. поступок (так как для этого нужно разумное размышление), все же называется добрым, но не безусловно, а лишь по отношению к нашей чувственности, а именно к ее чувству удовольствия и неудовольствия. Однако воля, на максиму которой это оказывает воздействие, не есть чистая воля, которая направлена

только на то, при чем чистый разум сам по себе может быть практическим.

Здесь уместно объяснить парадокс метода в критике практического разума, а именно то, *что понятие доброго и злого должно быть определено не до морального закона (в основе которого оно даже должно, как нам кажется, лежать), а только (как здесь и бывает) согласно ему и им же.* Именно: если бы мы и не знали, что принцип нравственности есть чистый закон, a priori определяющий волю, то мы должны были бы, чтобы не принимать основоположений совсем напрасно (gratis), по крайней мере на первых порах, оставить *нерешенным* вопрос, имеет ли воля только эмпирические или же чистые априорные основания определения; ведь заранее признавать как нечто решенное то, что только еще должно быть решено,— это против всех основных правил философского метода. Если бы мы захотели начать с понятия о добром, чтобы вывести из него законы воли, то это понятие о предмете (как добром) вместе с тем указало бы его как единственное определяющее основание воли. А так как это понятие не имеет никакого априорного практического закона в качестве своей путеводной нити, то усматривать критерий доброго или злого можно было бы только в соответствии предмета с нашим чувством удовольствия или неудовольствия, а применение разума могло бы состоять только в том, чтобы определять, с одной стороны, это удовольствие или неудовольствие в полной связи со всеми ощущениями моего существования, с другой — средства для приобретения их предмета. А так как только опыт может решить, что́ сообразно с чувством удовольствия, а практический закон по предположению должен ведь быть основан на нем как на условии, то этим прямо исключалась бы возможность априорных практических законов, так как здесь заранее считали бы нужным найти для воли предмет, понятия о котором как о добром должно было бы составить всеобщее, хотя и эмпирическое, основание определения воли. Но сначала нужно было исследовать, нет ли и a priori определяющего основания воли (которое можно было бы найти только в чистом практическом законе, и притом постольку,

поскольку он предписывает максимам лишь законную форму безотносительно к предмету). Но так как мы уже полагали в основу всякого практического закона предмет согласно понятиям доброго и злого, а без предшествующего закона можно было мыслить этот предмет только согласно эмпирическим понятиям, то мы уже заранее лишили себя возможности даже мыслить чистый практический закон; если бы, напротив, мы сначала аналитически искали такой закон, то нашли бы, что не понятие доброго как предмета определяет и делает возможным моральный закон, а, наоборот, только моральный закон определяет и делает возможным понятие доброго, если только доброе безусловно заслуживает этого названия.

Это замечание, которое касается только метода высших, моральных исследований, очень важно. Оно сразу объясняет, что́ именно приводит ко всем заблуждениям философов в вопросе о высшем принципе морали. В самом деле, они искали предмет воли, дабы сделать его материей и основой закона (который в таком случае не непосредственно, а только посредством этого предмета, относимого к чувству удовольствия или неудовольствия, должен был быть определяющим основанием воли), вместо того чтобы сначала искать закон, который a priori и непосредственно определял бы волю и только сообразно с ней — предмет. Они могли усмотреть этот предмет удовольствия, который должен был составить высший принцип доброго, в счастье, в совершенстве, в моральном чувстве или в воле божьей, но их основоположение всегда было гетерономией и неизбежно должно было натолкнуться на эмпирические условия для морального закона, потому что свой предмет как непосредственное определяющее основание воли они могли называть добрым или злым только по тому, как воля непосредственно относится к чувству, которое всегда эмпирично. Только формальный закон, т. е. не предписывающий разуму ничего, кроме формы его всеобщего законодательства в качестве высшего условия максим, может быть a priori определяющим основанием практического разума. Древние ясно обнаруживали эту свою ошибку тем, что целью своих моральных изыска-

ний ставили только определение понятия *о высшем благе*, стало быть, о предмете, который потом намеревались сделать определяющим основанием воли в моральном законе, а это объект, который значительно позже, если только моральный закон сам по себе достоверен и обоснован как непосредственное определяющее основание воли, может быть представлен воле, a priori определенной теперь согласно ее форме, в качестве предмета, что мы и хотим рассмотреть в диалектике чистого практического разума. Мыслители нового времени, для которых вопрос о высшем благе, по-видимому, устарел или по крайней мере стал чем-то второстепенным, скрывали за двусмысленными словами эту ошибку (как и во многих других случаях), но тем не менее она проглядывает в их системах, так как она везде обнаруживает гетерономию практического разума, откуда никогда не может возникнуть априорный моральный закон, предписывающий как всеобщее веление.

А так как понятия доброго и злого как следствия априорного определения воли предполагают также и чистый практический принцип, стало быть причинность чистого разума, то они первоначально (как определения синтетического единства многообразного [содержания] созерцаний в сознании) в отличие от чистых рассудочных понятий, или категорий, теоретически применяемого разума не относятся к объектам, скорее, они их предполагают как данные; все они modi одной-единственной категории, а именно категории причинности, поскольку определяющее основание ее состоит в представлении разума о ее законе, который разум устанавливает самому себе как закон свободы и тем самым a priori показывает себя практическим разумом. А так как поступки, *с одной стороны,* подчинены, правда, закону, который есть не закон природы, а закон свободы, следовательно, принадлежит к образу действий существ, принадлежащих к умопостигаемому миру, но, *с другой стороны,* как события в чувственно воспринимаемом мире принадлежат к явлениям,— то определения практического разума могут иметь место только по отношению к последним, следовательно, хотя и сообразно с категориями рассудка, но не ради его теорети-

ческого применения, чтобы многообразное [содержание] (чувственного) *созерцания* a priori подводить под сознание, а для того, чтобы многообразное [содержание] *желаний* a priori подчинить единству сознания практического разума, повелевающего в моральном законе, или единству сознания чистой воли.

Эти *категории свободы* — так мы хотим называть их в отличие от тех теоретических понятий, которые мы называем категориями природы,— имеют очевидное преимущество перед последними: категории природы только формы мысли, которые лишь неопределенно обозначают объекты вообще для каждого возможного для нас созерцания посредством общих понятий, а эти категории, имея дело с определением *свободного выбора* (freien Willkür) (которому, правда, не может быть дано никакое полностью соответствующее созерцание, но в основе которого — чего не бывает ни с какими понятиями теоретического применения нашей познавательной способности — лежит чистый априорный практический закон), имеют в своей основе как практические первоначальные понятия не форму созерцания (пространства и времени), которая находится не в самом разуме и должна быть заимствована в другом месте, именно из чувственности, а *форму чистой воли* как данную в разуме, стало быть, в самой способности мышления; благодаря этому получается, что так как во всех предписаниях чистого практического разума дело идет только об *определении воли*, а не о естественных условиях (практической способности) *осуществления своей цели*, то априорные практические понятия по отношению к высшему принципу свободы тотчас же становятся познаниями, а не должны дожидаться созерцаний, чтобы приобрести значение, и притом по той удивительной причине, что они сами порождают действительность того, к чему они относятся (намерения воли), что вовсе не дело теоретических понятий. Следует, однако, заметить, что эти категории имеют отношение только к практическому разуму вообще и таким образом в своей последовательности идут от морально еще не определенных и чувственно обусловленных к тем,

которые не обусловлены чувственностью и определяются только моральным законом.

Таблица

КАТЕГОРИЙ СВОБОДЫ

в отношении понятий доброго и злого

1

Количества

Субъективно, согласно максимам (индивидуальные *мнения воли*)

Объективно, согласно принципам (*предписания*)

Как объективные, так и субъективные принципы свободы (*законы*)

2

Качества

Практические правила *действования* (praeceptivae)

Практические правила *запрета* (prohibitivae)

Практические правила *исключения* (exceptivae)

3

Отношения

К *личности*

К *состоянию* лица

Обоюдно одной личности к состоянию другой

4

Модальности

Дозволенное и *недозволенное*

Долг и *противное долгу*

Совершенный и *несовершенный долг*

Легко заметить, что в этой таблице свобода как вид причинности, который, однако, не подчинен эмпирическим основаниям определения, рассматривается в отношении возможных через нее поступков как явлений в чувственно воспринимаемом мире, следовательно, относится к категориям их естественной возможности, однако каждая категория берется в таком общем виде, что определяющее основание этой причинности допустимо и вне чувственно воспринимаемого мира — в свободе как свойстве существа, принадлежащего к умопостигаемому миру, пока категории модальности не совершают перехода — но только *проблематически* — от практических принципов вообще к принципам нравственности, которые потом могут быть показаны *догматически* лишь посредством морального закона.

Я ничего не прибавляю здесь для пояснений этой таблицы, так как она сама по себе достаточно понятна. И произведенное согласно принципам деление ввиду своей основательности и понятности очень полезно для всякой науки. Так, например, из приведенной таблицы, из ее первого номера, сразу видно, с чего надо начинать в практических исследованиях — с максим, которые каждый основывает на своей склонности, [затем переходить] к предписаниям, которые имеют силу для всего рода разумных существ, поскольку они сходятся в каких-то склонностях, и, наконец, к закону, который имеет силу для всех и не считается с их склонностями, и т. д. Так отсюда виден весь план того, что надо сделать, даже каждый вопрос практической философии, на который необходимо ответить, и вместе с тем порядок, которому надо следовать.

О ТИПИКЕ ЧИСТОЙ ПРАКТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

Понятия о добром и злом определяют для воли прежде всего объект. Но сами они подпадают под практическое правило разума, который, если это чистый разум, a priori определяет волю в отношении ее предмета. Представляет ли возможный для нас в чувственности поступок тот случай, который подпадает под это правило, или нет,— это решает практическая способность суждения, благодаря которой то, что говорится в правиле в общей форме (in abstracto), применяется к поступку in concreto. Но так как практическое правило чистого разума, *во-первых*, как *практическое*, касается существования объекта и, *во-вторых*, как *практическое правило* чистого разума, содержит необходимость в отношении наличия поступка, стало быть, есть практический закон, и притом не закон природы в силу эмпирических оснований определения, а закон свободы, по которому воля должна быть определяема независимо от всего эмпирического (только через представление о законе вообще и его форме), причем все встречающиеся случаи могут относиться к возможным поступкам только эмпирически, т. е. к опыту и природе,— то

кажется нелепым искать в чувственно воспринимаемом мире такой случай, который, поскольку он всегда подпадает только под закон природы, допускает применение к себе закона свободы и к которому может быть применена сверхчувственная идея нравственно доброго, которая в нем и должна быть показана in concreto. Следовательно, способность суждения чистого практического разума испытывает те же самые трудности, что и способность суждения чистого теоретического разума, хотя последняя имела в своем распоряжении средство, чтобы преодолеть эти трудности, а именно в отношении теоретического применения дело касалось созерцаний, к которым можно было бы применить чистые рассудочные понятия, а такие созерцания (хотя только предметов чувств) все же могут быть даны a priori, стало быть, что касается связи многообразного в них, могут быть даны сообразно с чистыми априорными рассудочными понятиями (как *схемы*). Нравственно же доброе, что касается объекта, есть нечто сверхчувственное, для чего, следовательно, нельзя найти ничего соответствующего в каком-либо чувственном созерцании, и поэтому способность суждения, подчиненная законам чистого практического разума, по-видимому, испытывает особые трудности, связанные с тем, что закон свободы должен быть применен к поступкам как к событиям, которые происходят в чувственно воспринимаемом мире и постольку, следовательно, принадлежат к природе.

Но для чистой практической способности суждения здесь вновь открываются благоприятные перспективы. При подведении поступка, возможного для меня в чувственно воспринимаемом мире, под *чистый практический закон* дело идет не о возможности *поступка* как события в чувственно воспринимаемом мире, ибо эта возможность имеет отношение к суждению о теоретическом применении разума по закону причинности, [т. е.] чистого рассудочного понятия, для которого она и имеет *схему* в чувственном созерцании. Физическая причинность, или условие, при котором она имеет место, подпадает под понятия природы, схему которых создает трансцендентальное воображение. Но здесь дело идет не о схеме случая согласно закону, а о схеме (если

это слово здесь подходит) самого закона, так как *определение воли* (а не поступка по отношению к его результатам) одним только законом, без какого-либо другого определяющего основания, связывает понятие причинности с совершенно другими условиями, чем те, которые составляют естественную связь.

Закону природы как закону, которому подчинены предметы чувственного созерцания, как таковые, должна соответствовать схема, т. е. общий процесс воображения (a priori показывать чувствам чистое рассудочное понятие, определяемое законом). Но под закон свободы (как причинности, не обусловленной чувственно) и, стало быть, под понятие безусловно доброго нельзя подвести какое-либо созерцание и, значит, какую-либо схему для его применения in concreto. Следовательно, нравственный закон имеет только одну познавательную способность, служащую посредницей в применении его к предметам природы,— рассудок (а не воображение), который под идею разума может подвести не *схему* чувственности, а закон, но такой, что он может быть in concreto представлен на предметах чувств, стало быть, закон природы, но только по его форме — как закон для способности суждения; и этот закон мы можем назвать поэтому *типом* нравственного закона.

Правило способности суждения, подчиненное законам чистого практического разума, таково: спроси себя самого, можешь ли ты рассматривать поступок, который ты замышляешь, как возможный через твою волю, если бы он должен был быть совершен по закону природы, часть которой составляешь ты сам? Действительно, по этому правилу каждый и судит о поступках, нравственно добры они или злы. Так, говорят: если бы *каждый* там, где он думает получить выгоду, позволял себе обманывать, или если бы каждый считал себя вправе покушаться на свою жизнь, как только все станет ему постылым, или с полным равнодушием смотреть на несчастье другого, и если бы ты принадлежал к такому порядку вещей, то поступал бы ты так в согласии со своей волей? Но каждый хорошо знает, что если он втайне позволяет себе обманывать, то поэтому еще не каждый делает то же, и, если он, не замечая

этого, равнодушен ко всему, не каждый сразу же становится таким же и к нему; поэтому такое сравнение максимы наших поступков с всеобщим законом природы не есть еще определяющее основание нашей воли. Но этот всеобщий закон природы есть тем не менее *тип* оценки максим наших поступков согласно нравственным принципам. Если максима поступка не такая, чтобы выдержать испытание в отношении формы закона природы вообще, то она нравственно невозможна. Так думает самый обыденный рассудок, ведь закон природы лежит в основе всех его самых обычных суждений, даже суждений опыта. Этот закон, следовательно, всегда в его распоряжении; только в тех случаях, где он должен судить о причинности из свободы, он делает этот *закон природы* лишь типом *закона свободы*, так как, не имея под рукой чего-то, что он мог бы сделать примером в случае из опыта, он не мог бы дать закону чистого практического разума никакой возможности его применения (den Gebrauch in der Anwendung).

Итак, можно пользоваться и *природой чувственно воспринимаемого мира* как *типом умопостигаемой природы*, пока я отношу к этой природе не созерцания и не то, что от них зависит, а только *форму законосообразности* вообще (понятие о которой имеется даже в самом обыденном применении разума, но может быть определенно познано a priori только ради чистого практического применения разума). В самом деле, законы, как такие, в этом отношении тождественны, откуда бы они ни брали свои определяющие основания.

Впрочем, так как из всего умопостигаемого исключительно только (посредством морального закона) свобода, да и то лишь поскольку она есть предположение, неотделимое от морального закона, и, далее, все умопостигаемые предметы, к которым мог бы еще нас привести разум, руководствуясь этим законом, опять-таки имеют для нас не больше реальности, чем реальность ради этого закона и применения чистого практического разума, а этот разум имеет право и даже вынужден пользоваться в качестве типа способности суждения природой (по ее чистой рассудочной форме),— то настоящее замеча-

ние служит предостережением для того, чтобы не причислять к самим понятиям то, что относится лишь к *типике* понятий. Следовательно, как типика способности суждения, она избавляет от *эмпиризма* практического разума, усматривающего практические понятия доброго и злого только в эмпирических результатах (в так называемом счастье), хотя счастье и бесконечное количество полезных следствий воли, определяемой себялюбием, если бы эта воля сделала себя также и всеобщим законом природы, могли бы, несомненно, служить вполне подходящим типом для нравственно доброго, но все же не были бы с ним тождественны. Эта же типика избавляет также от *мистицизма* практического разума, который то, что служило лишь *символом*, делает *схемой*, т. е. действительные и тем не менее нечувственные созерцания (невидимого царства божьего) подводит под применение моральных понятий и заблуждается в запредельном. К применению моральных понятий подходит лишь *рационализм* способности суждения, который от чувственной природы берет только то, что и чистый разум может сам по себе мыслить, т. е. законосообразность, и в сверхчувственную природу привносит только то, что, наоборот, может быть действительно показано через поступки в чувственно воспринимаемом мире по формальному правилу закона природы вообще. Впрочем, предохранение от *эмпиризма* практического разума гораздо важнее и более рекомендуемо, так как *мистицизм* все-таки еще согласуется с чистотой и возвышенным характером морального закона; кроме того, не так уж естественно и свойственно обыденному способу мышления напрягать свое воображение до сверхчувственных созерцаний; стало быть, опасность с этой стороны не столь велика; эмпиризм же с корнем вырывает нравственность в образе мыслей (именно в нем, а не в одних лишь поступках заключается то высокое достоинство, которое человечество этим путем может и должно приобрести себе) и вместо долга подсовывает ей нечто совершенно другое, а именно эмпирический интерес, с которым склонности вообще имеют дело; кроме того, эмпиризм именно поэтому [связан] со всеми склонностями (какого бы характера

они ни были), которые, если они возводятся в степень высшего практического принципа, приводят человечество к деградации; тем не менее эти склонности очень удобны образу мыслей всех; вот почему эмпиризм гораздо опаснее всякой экзальтации (Schwärmerei), которая никогда не может быть продолжительным состоянием многих людей.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

О мотивах чистого практического разума

Суть всякой нравственной ценности поступков состоит в том, *что моральный закон непосредственно определяет волю.* Если определение воли хотя и совершается *сообразно* с моральным законом, но только посредством чувства, каким бы ни было это чувство, которое надо предположить, чтобы моральный закон стал достаточным определяющим основанием воли, следовательно, совершается не *ради закона*,— то поступок будет содержать в себе *легальность*, но не *моральность.* Если под *мотивом* (elater animi) понимают субъективное основание определения воли существа, чей разум не необходимо сообразуется с объективным законом уже в силу его природы, то отсюда прежде всего следует, что божественной воле нельзя приписывать какие-либо мотивы, а мотивы человеческой воли (и каждого сотворенного разумного существа) никогда не могут быть ничем другим, кроме морального закона; стало быть, объективное основание определения, и только оно, всегда должно быть также и субъективно достаточным определяющим основанием поступка, если этот поступок должен соблюсти не только *букву* закона, но и его *дух* *.

А так как, следовательно, ради морального закона и для того, чтобы предоставить ему возможность влиять на волю, нельзя искать никакой иной мотив, при

* О каждом законосообразном поступке, который совершают не ради закона, можно сказать, что он морально добр только по *букве,* а не по *духу* (образу мыслей).

котором можно было бы обойтись без мотива морального закона, потому что все это создавало бы только пустое лицемерие, и так как было бы даже *рискованно рядом* с моральным законом допускать участие еще и других мотивов (как, например, мотива выгоды),— то нам ничего не остается, как только точно определить, каким образом моральный закон становится мотивом, и если он мотив, то что происходит с человеческой способностью желания, когда на нее оказывает воздействие это определяющее основание. В самом деле, каким образом закон сам по себе может быть непосредственным определяющим основанием воли (а ведь это и составляет суть всякой моральности) — это проблема, неразрешимая для человеческого разума; это то же, что вопрос о том, как возможна свободная воля. Следовательно, мы должны a priori показать не то, на каком основании моральный закон имеет в себе мотив, а то, как действует (лучше сказать, должен действовать) в душе мотив, поскольку моральный закон сам есть мотив.

Суть всякого определения воли нравственным законом состоит в том, что она как свободная воля определяется только законом, стало быть, не только без участия чувственных побуждений, но даже с отказом от всяких таких побуждений и с обузданием всех склонностей, поскольку они могли бы идти вразрез с этим законом. В этом отношении, следовательно, действие морального закона как мотива только негативно и как такой этот мотив может быть познан a priori. В самом деле, всякая склонность и каждое чувственное побуждение основываются на чувстве и негативное действие на чувство (путем обуздания склонностей) само есть чувство. Следовательно, мы можем a priori усмотреть, что моральный закон как определяющее основание воли ввиду того, что он наносит ущерб всем нашим склонностям, должен породить чувство, которое может быть названо страданием; здесь мы имеем первый и, быть может, единственный случай, когда из априорных понятий можем определить отношение познания (здесь познания чистого практического разума) к чувству удовольствия или неудовольствия. Все склон-

ности вместе (которые можно, конечно, привести в приемлемую систему и удовлетворение которых называлось бы тогда личным счастьем) создают *эгоизм* (solipsismus). А это или эгоизм *себялюбия*, т. е. выше всего ставящего *благоволение* к самому себе (philautia), или эгоизм само*довольства* (arrogantia). Первое называется *самолюбием*, второе — *самомнением*. Чистый практический разум *сдерживает* самолюбие, ограничивая его как естественное чувство, действующее в нас еще до морального закона, одним лишь условием: чтобы оно находилось в согласии с этим законом; тогда оно может быть названо *разумным себялюбием*. Но самомнение он вообще *сокрушает*, так как все притязания высокой самооценки, которые предшествуют согласию с нравственным законом, ничтожны и необоснованны именно потому, что достоверность убеждения, которое соответствует этому закону, есть первое условие всякого достоинства личности (как это мы вскоре объясним более отчетливо), и до этого условия всякие притязания ложны и противны закону. А стремление к высокой самооценке принадлежит к тем склонностям, которые наносят ущерб моральному закону, поскольку такая самооценка основывается на чувственности [11]. Следовательно, моральный закон сокрушает самомнение. Но так как этот закон сам по себе есть нечто положительное, а именно форма интеллектуальной причинности, т. е. свободы, то, ввиду того что он вопреки субъективной противоположности, а именно склонностям в нас, *ослабляет* самомнение, он вместе с тем есть предмет *уважения*, и так как он даже *сокрушает* это самомнение, т. е. смиряет его, то он предмет величайшего *уважения*, стало быть, и основа положительного чувства; это чувство не эмпирического происхождения и познается a priori. Следовательно, уважение к моральному закону есть чувство, которое возникает на интеллектуальной основе; это чувство есть единственное, которое мы познаем совершенно a priori и необходимость которого мы можем усмотреть.

В предыдущей главе мы видели, что все, что предлагается как объект воли *до* морального закона, исключается из определяющих оснований воли под именем

безусловно доброго посредством самого этого закона как высшего условия практического разума и что только практическая форма, которая состоит в пригодности максим в качестве всеобщего законодательства, впервые определяет само по себе и безусловно доброе и основывает максиму чистой воли, которая одна только добра во всех отношениях. Но наша природа как природа принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру существа такова, что материя способности желания (предметы склонности, будь то надежды или страха) навязывается нам прежде всего и наше патологически определяемое *Я*, хотя оно из-за своих максим совершенно непригодно в качестве всеобщего законодательства, тем не менее, как если бы оно составляло все наше *Я*, стремится наперед предъявлять свои притязания в качестве первых и первоначальных. Это стремление делать себя самого по субъективным основаниям определения своего произвольного выбора объективным определением воли вообще можно назвать *себялюбием*, которое, если оно делает себя законодательствующим себялюбием и безусловным практическим принципом, можно назвать *самомнением*. Моральный закон, который один только по-настоящему (а именно во всех отношениях) объективен, совершенно исключает влияние себялюбия на высший практический принцип и бесконечно уменьшает самомнение, которое предписывает субъективные условия себялюбия как законы. А то, что уменьшает наше самомнение в нашем собственном суждении, смиряет. Следовательно, моральный закон неизбежно смиряет каждого человека, сопоставляющего с этим законом чувственные влечения своей природы. То, представление о чем *как определяющем основании нашей воли* смиряет нас в нашем самосознании, само по себе будит чувство *уважения* к себе, поскольку оно положительно и есть определяющее основание. Следовательно, моральный закон и субъективно есть основа уважения. А так как все, что встречается в себялюбии, принадлежит к склонности, а всякая склонность основывается на чувствах, стало быть, то, что ограничивает в себялюбии все склонности вместе, именно поэтому необходимо влияет на чувст-

во,— то мы понимаем, каким образом возможно a priori знать, что моральный закон, лишая склонности и стремление делать их высшим практическим условием, т. е. себялюбие, всякого доступа к высшему законодательству, может оказывать на чувство воздействие, которое, с одной стороны, *негативно*, а с другой — именно в отношении ограничивающей основы чистого практического разума — *положительно*; и для этого нет надобности признавать какой-либо особый вид чувства под именем практического или морального как предшествующего моральному закону и лежащего в его основе.

Негативное воздействие на чувство (на чувство неприятного), так же как всякое влияние на него и как всякое чувство вообще, *патологично*. Хотя как воздействие сознания морального закона, следовательно, по отношению к некоторой умопостигаемой причине, а именно к субъекту чистого практического разума как к высшему законодателю, это чувство разумного субъекта, побуждаемого склонностями, и называется смирением (интеллектуальным презрением), но по отношению к положительному основанию его, к закону, называется вместе с тем и уважением к закону, для которого не существует никакого чувства; в суждении разума, так как этот закон устраняет противодействие, устранение какого-нибудь препятствия ценится одинаково с положительным содействием причинности. Вот почему это чувство можно назвать и чувством уважения к моральному закону, а по той и другой причине — *моральным чувством*.

Следовательно, моральный закон, коль скоро он формальное определяющее основание поступка через практический чистый разум, коль скоро он хотя и материальное, но лишь объективное определяющее основание предметов поступка под именем доброго и злого, есть вместе с тем и субъективное определяющее основание, т. е. побуждение к этому поступку, так как он оказывает влияние на чувственность субъекта [12] и возбуждает чувство, которое содействует влиянию закона на волю. Но здесь в субъекте не *предшествует* никакое чувство, которое располагало бы к моральности. Это невозможно, так как всякое чувство воспринимается

чувством (alles Gefühl ist sinnlich), а мотив нравственного убеждения должен быть свободным от всякого чувственного условия. Наоборот, чувственное восприятие (sinnliches Gefühl), лежащее в основе всех наших склонностей, служит условием того ощущения, которое мы называем уважением, но причина определения этого чувства лежит в чистом практическом разуме, и потому это ощущение ввиду его происхождения можно назвать *обусловленным* не патологически, а *практически*: благодаря тому что представление о моральном законе лишает себялюбие его влияния, а самомнение — иллюзии, препятствие для чистого практического разума ослабляется и возникает представление о превосходстве его объективного закона над побуждениями чувственности, стало быть, устранением противовеса в суждении разума закон приобретает вес (по отношению к воле, на которую воздействуют побуждения чувственности). И таким образом, уважение к закону есть не побуждение к нравственности, а сама нравственность, если рассматривать его субъективно как мотив, так как чистый практический разум, отбрасывая все притязания себялюбия, в противоположность этому себялюбию придает вес закону, который теперь один только и имеет влияние. Но при этом надо заметить, что коль скоро уважение есть воздействие на чувство, стало быть, на чувственность разумного существа, то это уже предполагает чувственность, стало быть, и конечную природу таких существ, которым моральный закон внушает уважение, и что высшему существу, или же свободному от всякой чувственности существу, для которого, следовательно, эта чувственность не может быть препятствием для практического разума, нельзя приписывать уважение к *закону*.

Таким образом, это чувство (под именем морального) возбуждается исключительно лишь разумом. Оно служит не для того, чтобы судить о поступках или же основать сам объективный нравственный закон, а служит лишь мотивом, дабы сделать его нашей максимой. Но каким именем лучше всего можно было бы назвать это странное чувство, которое нельзя сравнивать ни с каким патологическим? Оно до такой степени свое-

образно, что, кажется, находится в распоряжении одного лишь разума, а именно практического чистого разума.

Уважение всегда питают только к людям и никогда не питают к вещам. Последние могут возбуждать в нас *склонности* и, если это животные (лошади, собаки и т. д.), даже *любовь* или же *страх*, как море, вулкан, хищный зверь, но никогда не будят в нас *уважения*. Более или менее близко к этому чувству *удивление*, а оно как аффект, т. е. изумление, может быть выражено и по отношению к вещам, как, например, к высоким горам, к великому, к многочисленному, к отдаленности небесных тел, силе и проворству некоторых животных; но все это еще не уважение. Человек может быть для меня предметом любви, страха, удивления, даже изумления, но от этого он еще не становится предметом уважения. Его шутливое настроение, его мужество и сила, его власть ввиду того положения, которое он занимает среди окружающих, могут внушать мне подобные ощущения, но все еще у меня не будет внутреннего уважения к нему. Фонтенель[13] говорит: «Перед знатным склоняюсь я, но не склоняется мой дух»; я могу к этому прибавить: перед простым, скромным гражданином, в котором я вижу столько честности характера, сколько я не сознаю и в себе самом, *склоняется мой дух*, хочу ли я этого или нет и буду ли я так ходить с высоко поднятой головой, чтобы от него не скрылось превосходство моего положения. Почему это? Его пример напоминает мне о законе, который сокрушает мое самомнение, когда я сопоставляю его с своим поведением и вижу, что на деле доказано соблюдение этого закона, стало быть, его *исполнимость*. Я могу даже сознавать в себе такую же степень честности, и все же уважение остается. Дело в том, что поскольку у людей все доброе всегда несовершенно, то закон, наглядно показанный на том или ином примере, всегда смиряет мою гордость. Для этого и дает мне мерило человек, которого я перед собой вижу, чье несовершенство, которое все еще может быть ему присуще, я знаю не так, как свое собственное. *Уважение* — это *дань*, которую мы не можем не отдавать заслуге, хо-

тим ли мы этого или нет; в крайнем случае мы можем внешне не выказывать его, но не можем не чувствовать его внутренне.

Уважение есть чувство *удовольствия* в столь *малой* степени, что его лишь неохотно проявляют к тому или другому человеку. Всегда стараются что-то найти, что облегчило бы его бремя, найти что-то достойное порицания, чтобы вознаградить себя за то унижение, которое мы испытываем из-за такого примера; даже покойники не всегда гарантированы от такой критики, особенно в том случае, если их пример кажется неподражаемым. Даже сам моральный закон в своем *торжественном величии* не избавлен от этого стремления сопротивляться чувству уважения. Быть может, думают, что это стремление следует объяснить какой-то другой причиной, почему мы охотно низвели бы его до своей интимной склонности, и что по другим причинам стараемся превратить это в излюбленное предписание для собственной правильно понятой выгоды, чтобы только отделаться от отпугивающего уважения, которое так строго напоминает нам нашу собственную недостойность? Но с другой стороны, в уважении столь *мало неудовольствия*, что если уж отказались от самомнения и допустили практическое влияние этого уважения, то нельзя не налюбоваться великолепием этого закона, и сама душа, кажется, возвышается в той мере, в какой она считает святой закон возвышающимся над ней и ее несовершенной природой. Правда, великие таланты и соответствующая им деятельность также могут вызывать уважение или аналогичные с ним чувства; и вполне уместно оказывать им это уважение; тогда кажется, будто удивление и это чувство — одно и то же. Но когда присматриваются ближе, то замечают, что, поскольку всегда остается неизвестным, что́ в этом умении от прирожденного таланта и что́ от культуры, приобретенной собственным прилежанием, разум предположительно представляет нам умение как плод культуры, стало быть, как заслугу; а это заметно умеряет наше самомнение, делает нам упреки или обязывает нас следовать этому примеру подходящим для нас образом. Следовательно, это уважение, которое мы оказываем

такому лицу (собственно говоря, закону, о котором напоминает нам его пример), не только удивление; это подтверждается и тем, что толпа любителей, когда ей кажется, что она откуда-то узнала нечто дурное в характере такого человека (как, например, Вольтера), теряет всякое уважение к нему; но истинный ученый всегда испытывает это уважение, по крайней мере к таланту этого человека, сам отдается тому же призванию и занят той же работой, что́ до известной степени делает для него законом подражание ему.

Следовательно, уважение к моральному закону есть единственный и вместе с тем несомненный моральный мотив, коль скоро это чувство может быть направлено на какой-нибудь объект только на этом основании. Прежде всего моральный закон объективно и непосредственно определяет волю в суждении разума; но свобода, причинность которой определима только законом, состоит именно в том, что все склонности, стало быть и оценку самой личности, она ограничивает условием соблюдения ее чистого закона. Это ограничение воздействует на чувство и вызывает ощущение неудовольствия, которое мы можем познать a priori из морального закона. Но так как оно ввиду этого есть *негативное* воздействие, которое как возникшее из влияния чистого практического разума противодействует главным образом деятельности субъекта, поскольку склонности служат его определяющими основаниями, стало быть, мнению о своем личном достоинстве (которое без соответствия с моральным законом сводится на нет), то воздействие этого закона на чувство есть только смирение, которое мы можем, правда, постичь a priori, но познать в нем мы можем не силу чистого практического закона как мотива, а только противодействие побуждениям чувственности. А так как этот закон все же объективно, т. е. в представлении чистого разума, есть непосредственное определяющее основание воли, следовательно, это смирение имеет место только в отношении чистоты закона, то уменьшение притязаний высокой моральной самооценки, т. е. смирение в чувственной сфере, есть возвышение моральной, т. е. практической, оценки самого закона в сфере

интеллектуальной, одним словом, есть уважение к закону, следовательно, и положительное по своей интеллектуальной причине чувство, которое познается a priori. В самом деле, всякое ослабление препятствий к деятельности содействует самой этой деятельности. Но признание морального закона есть сознание деятельности практического разума из объективных оснований, которое только потому не оказывает воздействия в поступках, что ему мешают субъективные (патологические) причины. Следовательно, уважение к моральному закону надо рассматривать и как положительное, но не непосредственное воздействие его на чувство, поскольку он ослабляет тормозящее влияние склонностей через смирение самомнения, стало быть, как субъективное основание деятельности, т. е. как *побуждение* к соблюдению этого закона и как основание для максимы сообразного с ним поведения. Из понятия мотива возникает понятие *интереса*, который приписывается только существу, обладающему разумом, и означает *мотив* воли, поскольку он *представляется через разум*. А так как сам закон должен быть мотивом в морально доброй воле, то *моральный интерес* есть чистый, свободный от чувственности интерес только практического разума. На понятии интереса основывается и понятие *максимы*. Максима, следовательно, лишь тогда в моральном отношении подлинна, когда она основывается только на интересе к соблюдению закона. Все три понятия — *мотива, интереса* и *максимы* — применимы только к конечным существам: все они предполагают ограниченность природы существа, так как субъективный характер его произвольного выбора не сам собой соответствует объективным законам практического разума; это потребность быть чем-то побуждаемым к деятельности, так как этой деятельности противодействует внутреннее препятствие. Следовательно, к божественной воле они не применимы.

Есть что-то необычайное в безгранично высокой оценке чистого, свободного от всякой выгоды морального закона в том виде, в каком практический разум представляет его нам для соблюдения; голос его заставляет даже самого смелого преступника трепетать

и смущаться перед его взором; поэтому нет ничего удивительного, что это влияние чисто интеллектуальной идеи на чувство считают непостижимым для спекулятивного разума и приходится довольствоваться тем, чтó можно еще постичь a priori, а именно что такое чувство неразрывно связано с представлением о моральном законе в каждом конечном разумном существе. Если бы это чувство уважения было патологическим, следовательно, чувством удовольствия, основанным на внутреннем *чувстве*, то было бы тщетно обнаружить связь его с какой-либо априорной идеей. Но оно есть чувство, которое обращено только на практическое, и хотя оно присуще представлению о законе исключительно по его форме, а не ввиду какого-то его объекта и, стало быть, его нельзя причислить ни к удовольствию, ни к страданию, оно тем не менее возбуждает *интерес* к соблюдению закона, который мы называем *моральным* интересом; точно так же способность проявлять такой интерес к закону (или иметь уважение к самомý моральному закону) и есть, собственно говоря, *моральное чувство*.

Сознание *свободного* подчинения воли закону, связанного, однако, с неизбежным принуждением по отношению ко всем склонностям, но лишь со стороны собственного разума, и есть это уважение к закону. Закон, который требует этого уважения и внушает его, и есть, как это видно, моральный закон (ведь никакой другой закон не устраняет все склонности от непосредственного влияния их на волю). Объективно практический поступок, совершаемый согласно этому закону и исключающий все определяющие основания, которые исходят из склонностей, называется *долгом*, который ввиду этого исключения содержит в своем понятии практическое *принуждение*, т. е. определение к поступкам, как бы *неохотно* они ни совершались. Чувство, возникающее из сознания этого принуждения, возможно не патологически, не как такое, какое возбуждается предметом чувств, а чисто практически, т. е. в силу предшествующего (объективного) определения воли и причинности разума. Следовательно, оно как *подчинение* закону, т. е. как веление (провозглашающее для чув-

ственно побуждаемого субъекта принуждение), содержит в себе не удовольствие, а, скорее, недовольство поступком. Но так как это принуждение осуществляется только законодательством *нашего* разума, то оно содержит в себе также некоторое *возношение*, и субъективное воздействие на чувство, поскольку чистый практический разум есть единственная причина этого, можно в отношении этого возношения назвать *самоодобрением*, так как человек признает, что он определяется к этому безо всякого интереса только законом, и сознает совершенно иной, субъективно вызванный этим интерес, чисто практический и *свободный*; проявлять такой интерес к сообразному с долгом поступку советует не какая-либо склонность; такой интерес не только безусловно предписывается, но и вызывается разумом через практический закон, поэтому он называется совершенно своеобразно, а именно уважением.

Следовательно, понятие долга *объективно* требует в поступке соответствия с законом в максиме поступка, а субъективно — уважения к закону как единственного способа определения воли этим законом. На этом основывается различие между сознанием поступать *сообразно с долгом* и сознанием поступать *из чувства долга*, т. е. из уважения к закону; причем первое (легальность) было бы возможно и в том случае, если бы определяющими основаниями воли были одни только склонности, а второе (*моральность*), моральную ценность, дóлжно усматривать только в том, что поступок совершают из чувства долга, т. е. только ради закона*.

Во всех моральных суждениях в высшей степени важно обращать исключительное внимание на субъективный принцип всех максим, чтобы вся моральность

* Если точно исследовать понятие уважения к лицам так, как оно было представлено нами выше, то можно заметить, что оно всегда основывается на сознании долга, ставящего перед нами пример, и что, следовательно, уважение не имеет никакой другой основы, кроме моральной, и (что очень хорошо, а в психологическом отношении для познания людей даже очень полезно) во всех тех случаях, где мы пользуемся этим термином, обращать внимание на таинственное и удивительное, но часто встречающееся обстоятельство: как человек в своих суждениях принимает в соображение моральный закон.

поступков усматривалась в необходимости их *из чувства долга* и из уважения к закону, а не из любви и склонности к тому, что́ эти поступки должны порождать. Для людей и всех сотворенных разумных существ моральная необходимость есть принуждение, т. е. обязательность, и каждый основанный на ней поступок должен быть представлен как долг, а не как образ действий, который нравится нам сам по себе. Как будто мы могли бы когда-нибудь добиться того, чтобы без уважения к закону, которое связано со страхом или по крайней мере с боязнью нарушить закон, словно какое-то божество, возвышающееся над всякой зависимостью, быть в состоянии обладать *святостью* воли сами собой, как бы благодаря ставшему для нас второй натурой и никогда не нарушаемому соответствию воли с чистым нравственным законом (который, таким образом, поскольку мы никогда не могли бы быть введены в искушение отступить от него, в конце концов перестал бы быть для нас велением).

Моральный закон именно для воли всесовершеннейшего существа есть закон *святости*, а для воли каждого конечного разумного существа есть закон *долга*, морального принуждения и определения его поступков *уважением* к закону и из благоговения перед своим долгом. Нельзя брать другой субъективный принцип в качестве мотива, иначе поступок может, правда, быть совершен так, как предписывает закон, однако, поскольку он хотя и сообразен с долгом, но совершается не из чувства долга, намерение совершить поступок не морально, а ведь именно оно и важно в этом законодательстве.

Очень хорошо делать людям добро из любви и участливого благоволения к ним или быть справедливым из любви к порядку; но это еще не подлинная моральная максима нашего поведения, подобающая нашему положению *как людей* среди разумных существ, если мы позволяем себе, словно какие-то волонтеры, с гордым высокомерием отстранять все мысли о долге и независимо от веления только ради собственного удовольствия делать то, для чего нам не нужно было бы никакого веления. Мы подчинены *дисциплине* разума и во

всех наших максимах не должны забывать о подчиненности ему, в чем-либо отступать от него или, питая какую-то иллюзию самолюбия, сколько-нибудь уменьшать вес закона (хотя его и дает наш собственный разум) тем, что определяющее основание нашей воли, хотя и сообразно с законом, мы бы усматривали не в самом законе и не в уважении к этому закону, а в чем-то ином. Долг и обязанность — только так мы должны называть наше отношение к моральному закону. Хотя мы законодательные члены возможного через свободу царства нравственности, представляемого практическим разумом и побуждающего нас к уважению, но вместе с тем мы подданные, а не глава этого царства, и непризнание нашей низшей ступени как сотворенных существ и отказ самомнения уважать святой закон есть уже отступничество от него по духу, хотя бы буква закона и была соблюдена.

С этим вполне совпадает возможность такой заповеди, как *люби бога больше всего, а ближнего своего — как самого себя* *. В самом деле, как заповедь она требует уважения к закону, который *предписывает любовь,* а не предоставляет каждому произвольно выбирать это в качестве своего принципа. Но любовь к богу как склонность (патологическая любовь) невозможна, так как бог не предмет [внешних] чувств. Такая любовь к людям хотя и возможна, но не может быть нам предписана как заповедь, так как ни один человек не может любить по приказанию. Следовательно, в этой сердцевине всех законов разумеется только *практическая любовь.* В этом смысле любить бога — значит *охотно* исполнять его заповеди; любить ближнего — значит *охотно* исполнять по отношению к нему всякий долг. А заповедь, которая делает это правилом, не может предписывать *иметь* такое убеждение в сообразных с долгом поступках, а может лишь предписывать *стремиться* к нему. В самом деле, заповедь, гласящая, что нечто

---

* Принцип личного счастья, который иные пытаются выдавать за высшее основоположение нравственности, представляет собой полный контраст этому закону. Этот принцип гласил бы: *люби себя больше всего, а бога и ближнего своего — только ради самого себя.*

до́лжно делать охотно, заключает в себе противоречие: если бы мы уже сами знали, что́ нам надлежит делать, и, кроме того, сознавали, что мы сделаем это охотно, то заповедь относительно этого была бы совершенно излишней; и если мы это делаем, но неохотно, только из уважения к закону, то заповедь, которая делает это уважение как раз мотивом максимы, действовала бы прямо противоположно предписываемому расположению духа. Таким образом, этот закон всех законов, как всякое моральное предписание Евангелия, представляет нравственный образ мыслей во всем его совершенстве, коль скоро он как идеал святости недостижим ни для одного существа; но он прообраз, приблизиться к которому и сравняться с которым в непрерывном, но бесконечном прогрессе мы должны стремиться. Если бы разумное существо могло когда-нибудь дойти до того, чтобы совершенно *охотно* исполнять все моральные законы, то это, собственно, означало бы, что в нем не было бы даже и возможности желания, которое побуждало бы его отступить от этих законов; ведь преодоление такого желания всегда требует от субъекта самоотверженности, следовательно, нуждается в самопринуждении, т. е. во внутреннем принуждении к тому, что делают не очень-то охотно. Но никогда ни одно существо не может дойти до такой ступени морального убеждения. В самом деле, так как всякое существо, стало быть, в отношении того, чего оно требует для полной удовлетворенности своим состоянием, всегда зависимо, то оно никогда не может быть свободно от желаний и склонностей, которые, основываясь на физических причинах, сами по себе не согласуются с моральным законом, имеющим совершенно другие источники; стало быть, по отношению к ним необходимо, чтобы убеждение его максим основывалось на моральном принуждении, а не на доброхотной преданности, и на уважении, которое *требует* соблюдения закона, хотя бы это делалось и неохотно, а не на любви, которая не опасается никакого внутреннего противодействия закону, тем не менее, однако, эту последнюю, а именно чистую любовь к закону (так как тогда он перестал бы быть *велением* и моральность, которая субъективно перехо-

дила бы в святость, перестала бы быть *добродетелью)*, необходимо сделать постоянной, хотя и недосягаемой, целью своих стремлений. Действительно, в том, что́ мы высоко ценим, но чего (сознавая собственные слабости) боимся, благоговейный страх благодаря большей легкости удовлетворять его превращается в привязанность, а уважение — в любовь; по меньшей мере это было бы осуществлением намерения по отношению к закону, если бы существо в состоянии было когда-нибудь достигнуть его.

Это рассуждение имеет своей целью не столько разъяснить указанную евангельскую заповедь, чтобы определить *религиозный фанатизм* в любви к богу, сколько точно определить нравственное убеждение непосредственно в отношении обязанностей перед людьми и воспрепятствовать *чисто этическому* фанатизму, заражающему много умов, или, где можно, предотвратить его. Нравственная ступень, на которой стоит человек (а по нашему мнению, каждое разумное существо), есть уважение к моральному закону. Убеждение, которое ему надлежит иметь для соблюдения этого закона, состоит в том, чтобы соблюдать его из чувства долга, а не из добровольного расположения и во всяком случае не из непринуждаемого, самостоятельно и охотно осуществляемого стремления соблюдать его, и моральное состояние человека, в котором он всякий раз может находиться, есть *добродетель*, т. е. моральный образ мыслей *в борьбе*, а не *святость* в мнимом *обладании* полной *чистотой* намерений воли. Поощряя к поступкам как благородным, возвышенным и великодушным, мы только настраиваем умы на моральный фанатизм и усиление самомнения, когда внушаем им иллюзию, будто это не долг, т. е. уважение к закону, иго которого (тем не менее легкое — его возлагает на нас сам разум) они *должны*, хотя бы и неохотно, нести, что служит определяющим основанием их поступков, и который всегда их смиряет, когда они соблюдают его (*повинуются* ему); будто от них ожидают таких поступков не из чувства долга, а как подлинной заслуги. Не говоря уже о том, что, подражая таким действиям, а именно из такого принципа, они отнюдь не удовлет-

воряли бы дух закона, состоящий в подчиняющемся закону убеждении, а не в законосообразности поступка (принцип здесь может быть каким угодно), и не говоря о том, что они усматривают мотивы *патологически* (в симпатии или в самолюбии), а не морально (в законе),— они таким образом порождают легкомысленный, поверхностный и фантастический образ мыслей — им льстит добровольная благонравность их души, которая не нуждается ни в подбадривании, ни в обуздывании и которой не нужна даже заповедь; из-за этого они забывают о своей обязанности, о которой они должны думать больше, чем о заслуге. Можно, конечно, хвалить поступки других, которые были совершены с большой самоотверженностью и притом ради долга, как *благородные* и *возвышенные* деяния, но лишь постольку, поскольку имеются следы, дающие возможность предполагать, что они совершены только из уважения к своему долгу, а не в душевном порыве. Если хотят кому-то представить их как пример для подражания, то в качестве побуждения к этому необходимо использовать уважение к долгу (как единственное подлинное моральное чувство); это серьезное и святое предписание, которое не позволяет нашему пустому себялюбию забавляться патологическими побуждениями (поскольку они аналогичны с моральностью) и хвастаться каким-то *заслуженным* нами достоинством. Если только хорошенько поискать, то для всех достойных похвалы поступков мы найдем закон долга, *повелевающий*, а не оставляющий на наше усмотрение то, что могло бы нравиться нашей склонности. Это единственный способ представления, который морально формирует душу, так как только ему одному доступны твердые и точно определенные основоположения.

Если *фанатизм* в самом общем значении слова есть предпринятый согласно основоположениям переход границ человеческого разума, то *этический фанатизм* есть переход границ, устанавливаемых человечеству практическим чистым разумом: этот разум позволяет искать субъективное определяющее основание сообразных с долгом поступков, т. е. моральное побуждение к ним, только в самом законе, а не в чем-нибудь другом,

а убеждение, которое тем самым вносится в максимы, усматривать только в уважении к этому закону, а не в чем-нибудь другом; стало быть, он предписывает сделать высшим *жизненным принципом* всякой моральности в человеке мысль о долге, усмиряющую всякое *высокомерие* и всякое пустое *самолюбие*.

Если это так, то не только сочинители романов и сентиментальные наставники (хотя они и осуждают сентиментальность), но иногда и философы, даже самые строгие из них, стоики, вводили *этический фанатизм* вместо более трезвой, но более мудрой дисциплины нравов, хотя фанатизм последних был более героическим, а фанатизм первых — пошлым и томным, и без всякого лицемерия можно повторить со всей справедливостью моральное учение Евангелия, что прежде всего чистота морального принципа, а также соответствие его с ограниченностью конечных существ подчинили все благонравное поведение человека дисциплине предъявляемого долга, который не дает им предаваться мечтаниям о воображаемых моральных совершенствах, и поставили в рамки смирения (т. е. самопознания) как самомнение, так и самолюбие, которые охотно забывают свои границы.

Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе (хотя и не всегда исполнение); перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали,— где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только люди могут дать себе?

Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, единственно который рассудок может мыслить и которому

вместе с тем подчинен весь чувственно воспринимаемый мир, а с ним — эмпирически определяемое существование человека во времени и совокупность всех целей (что может соответствовать только такому безусловному практическому закону, как моральный). Это не что иное, как *личность*, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам; следовательно, лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к умопостигаемому миру; поэтому не следует удивляться, если человек как принадлежащий к обоим мирам должен смотреть на собственное существо по отношению к своему второму и высшему назначению только с почтением, а на законы его — с величайшим уважением.

На этом происхождении [долга] основываются некоторые выражения, обозначающие ценность предметов согласно моральным идеям. Моральный закон *свят* (ненарушим). Человек, правда, не так уж свят, но *человечество* в его лице должно быть для него святым. Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено *всего лишь как средство*; только человек, а с ним каждое разумное существо есть *цель сама по себе*. Именно он субъект морального закона, который свят в силу автономии своей свободы. Именно поэтому каждая воля, даже собственная воля каждого лица, направленная на него самого, ограничена условием согласия ее с *автономией* разумного существа, а именно не подчиняться никакой цели, которая была бы невозможна по закону, какой мог бы возникнуть из воли самóго подвергающегося действию субъекта; следовательно, обращаться с этим субъектом следует не только как с средством, но и как с целью. Это условие мы справедливо приписываем даже божественной воле по отношению к разумным существам в мире как его творениям, так как оно основывается на *личности* их, единственно из-за которой они и суть цели сами по себе.

Эта внушающая уважение идея личности, показывающая нам возвышенный характер нашей природы

(по ее назначению), позволяет нам вместе с тем замечать отсутствие соразмерности нашего поведения с этой идеей и тем самым сокрушает самомнение; она естественна и легко понятна даже самому обыденному человеческому разуму. Не замечал ли иногда каждый, даже умеренно честный человек, что он отказывался от вообще-то невинной лжи, благодаря которой он мог бы или сам выпутаться из трудного положения, или же принести пользу любимому и весьма достойному другу, только для того, чтобы не стать презренным в своих собственных глазах? Не поддерживает ли честного человека в огромном несчастье, которого он мог бы избежать, если бы только мог пренебречь своим долгом, сознание того, что в своем лице он сохранил достоинство человечества и оказал ему честь и что у него нет основания стыдиться себя и бояться внутреннего взора самоиспытания? Это утешение не счастье и даже не малейшая доля его. Действительно, никто не станет желать, чтобы представился случай для этого или чтобы жить при таких обстоятельствах. Но человек живет и не хочет стать в собственных глазах недостойным жизни. Следовательно, это внутреннее успокоение лишь негативно в отношении всего, что жизнь может сделать приятным; но именно оно удерживает человека от опасности потерять свое собственное достоинство, после того как он совсем отказался от достоинства своего положения. Оно результат уважения не к жизни, а к чему-то совершенно другому, в сравнении и сопоставлении с чем жизнь со всеми ее удовольствиями не имеет никакого значения. Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни.

Таков истинный мотив чистого практического разума. Он не что иное, как сам чистый моральный закон, поскольку он позволяет нам ощущать возвышенный характер нашего собственного сверхчувственного существования и поскольку он в людях, сознающих также и свое чувственное существование и связанную с этим зависимость от их природы, на которую в этом отношении оказывается сильное патологическое воздействие, субъективно внушает уважение к их высшему назначе-

нию. Но с этим мотивом легко сочетаются столь многие прелести и удовольствия жизни, что уже ради них одних самый мудрый выбор разумного и размышляющего о величайшем благе жизни *эпикурейца* провозгласил бы себя нравственным благоповедением; и было бы полезно перспективы радостного наслаждения жизнью связать с этой высшей и уже самой по себе достаточно определяющей побудительной причиной,— но только для того, чтобы уравновесить соблазны, в которые непременно вводит порок на противоположной стороне, а не для того, чтобы придавать им настоящую движущую силу, хотя бы в малейшей степени, когда речь идет о долге, так как это означало бы осквернять источник морального убеждения. Высокое достоинство долга не имеет никакого отношения к наслаждению жизнью; у него свой особый закон и свой особый суд; и если бы то и другое захотели встряхнуть так, чтобы смешать их и, как целебное средство, предложить больной душе,— они тотчас же сами собой отделились бы друг от друга, а если же нет, то первое не оказывало бы никакого действия; но если бы физическая жизнь приобретала при этом некоторую силу, то безвозвратно исчезла бы моральная жизнь.

КРИТИЧЕСКОЕ ОСВЕЩЕНИЕ АНАЛИТИКИ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Под критическим освещением какой-нибудь науки или одного из ее разделов, который сам по себе представляет систему, я понимаю исследование и обоснование того, почему они должны иметь такую, а не другую систематическую форму, когда их сравнивают с другой системой, которая имеет в своей основе подобную же познавательную способность. А практический разум имеет в своей основе ту же самую познавательную способность, что и спекулятивный, поскольку оба суть *чистый разум*. Следовательно, различие между систематической формой одного и систематической формой другого необходимо определить путем сравнения их и указать причину этого.

Аналитика чистого теоретического разума имела дело с познанием предметов, которые могут быть даны рассудку; следовательно, она должна была начинать с *созерцания*, стало быть (так как это созерцание всегда чувственно), с чувственности, только от них перейти к понятиям (предметов этого созерцания) и, лишь предпослав то и другое, могла завершиться *основоположениями*. Практический же разум имеет дело не с предметами с целью их *познания*, а со своей собственной способностью *осуществлять* эти предметы (сообразно с их познанием), т. е. с *волей*, которая есть причинность, поскольку разум содержит в себе определяющее основание ее, следовательно, он должен указать не объект созерцания, а (так как понятие причинности всегда заключает в себе отношение к закону, который определяет существование многообразного в его взаимоотношении) как практический разум *только закон* его. Поэтому критика его аналитики, поскольку он должен быть практическим разумом (что, собственно, и составляет здесь задачу), должна начинать с *возможности априорных практических основоположений*. Только отсюда она может перейти к *понятиям* о предметах практического разума, а именно к понятиям безусловно доброго и злого, чтобы дать их сообразно с указанными основоположениями (ведь до этих принципов никакая познавательная способность не может дать их как доброе и злое); и лишь тогда последняя глава, а именно глава об отношении чистого практического разума к чувственности и его необходимом, a priori познаваемом влиянии на чувственность, т. е. о *моральном чувстве*, может завершить эту часть [аналитики]. Таким образом, аналитика практического чистого разума делит всю совокупность всех условий своего применения совершенно аналогично с аналитикой теоретического разума, но в обратном порядке. Аналитика теоретического чистого разума делилась на трансцендентальную эстетику и трансцендентальную логику, а аналитика практического, наоборот, на логику и эстетику чистого практического разума (если мне позволено употреблять здесь эти вообще-то не очень точные названия только ради аналогии); логика в свою очередь там делилась

на аналитику понятий и аналитику основоположений, а здесь делится на аналитику основоположений и аналитику понятий. Там из-за двоякого вида чувственного созерцания эстетика делилась на две части; здесь чувственность рассматривается вовсе не как способность созерцания, а только как чувство (которое может быть субъективной основой желания), и в отношении его чистый практический разум уже не допускает дальнейшего деления.

Легко понять причину, почему это деление на две части с их подразделением здесь действительно не производится (как можно было бы на первых порах попытаться сделать, руководствуясь примером первой). В самом деле, так как это *чистый разум*, который рассматривается здесь в своем практическом применении, стало быть исходя из априорных основоположений, а не из эмпирических оснований определения, то деление аналитики чистого практического разума должно быть подобным делению умозаключения, а именно: от общего в *большей посылке* (от морального принципа) через предпринятое в *меньшей посылке* подведение возможных поступков (как добрых или злых) под это общее идти к *заключению*, а именно к субъективному определению воли (интересу к практически возможному доброму и основанной на этом максиме). Тому, кто мог убедиться в основательности суждений, данных в аналитике, эти сравнения доставят удовольствие, так как они справедливо возбуждают надежду на то, что, быть может, когда-нибудь удастся постичь единство всей способности чистого разума (как теоретического, так и практического) и можно будет все выводить из одного принципа, а это неизбежная потребность человеческого разума, который находит полное удовлетворение только в полностью систематическом единстве своего познания.

Но если мы будем рассматривать также и содержание познания, какое мы можем иметь о чистом практическом разуме и посредством него, как это излагает его аналитика, то при удивительной аналогии между ним и теоретическим разумом оказывается и не менее удивительное различие. В отношении теоретического

разума *способность чистого априорного познания разума* можно было совсем легко и ясно доказать на примерах из наук (науки различными способами проверяют свои принципы путем методического применения, поэтому в них в отличие от обыденного познания нечего особенно опасаться скрытой примеси эмпирических основ познания). Но то, что чистый разум без примеси какого-либо эмпирического основания определения сам по себе есть также практический разум,— это необходимо было суметь доказать из *практического применения самого обыденного разума,* подтвердив высшее практическое основоположение как такое, которое всякий естественный человеческий разум как совершенно априорный и не зависимый ни от каких чувственных данных признает высшим законом своей воли. Соответственно чистоте его происхождения необходимо было сначала доказать и обосновать его в самом *суждении этого обыденного разума,* прежде чем наука могла овладеть им для применения его, словно как факт, предшествующий всякому умствованию относительно его возможности и всем выводам, которые можно было бы отсюда делать. Но это обстоятельство легко объяснить и из только что сказанного, ведь практический разум необходимо должен начинать с основоположений, которые, следовательно, как первые данные должны быть положены в основу всех наук и не могут возникнуть из них. Но так обосновать моральные принципы как основоположения чистого разума можно было вполне и с достаточной достоверностью одной лишь ссылкой на суждения обыденного человеческого рассудка, так как все эмпирическое, что могло бы проникнуть в наши максимы как определяющее основание воли, тотчас же *обнаруживает себя* через чувство удовольствия или страдания, необходимо присущее ему, поскольку оно возбуждает желание; а чистый практический разум прямо *противодействует* тому, чтобы такое чувство было принято в его принцип в качестве условия. Неоднородность определяющих оснований (эмпирических и рациональных) обнаруживает себя в этом противоборстве практически законодательствующего разума со всякой примешивающейся склонностью через своеобраз-

ный вид *ощущения*, которое, однако, не предшествует законодательству практического разума, а, скорее, только им и порождается, и притом как принуждение, а именно через такое чувство уважения, какое ни один человек не имеет к склонностям, каковы бы эти склонности ни были, но какое он питает к закону; неоднородность определяющих оснований обнаруживает себя столь разительно и столь явно, что каждый даже самый обыденный человеческий рассудок на приводимом ему примере должен сразу же убедиться, что ему могут, правда, советовать следовать искушениям через эмпирические основания воления, но никогда нельзя требовать, чтобы он *повиновался* какому-нибудь другому закону, кроме одного лишь закона чистого практического разума.

Различить *учение о счастье* и *учение о нравственности*, в первом из которых эмпирические принципы составляют весь фундамент, а во втором не составляют даже дополнения,— это первая и самая важная обязанность аналитики чистого практического разума, ради выполнения которой она должна действовать так же *пунктуально*, более того, если можно так сказать, так же педантично, как геометр в своем деле. Но все же философу, которому здесь (как и всегда в познании разума посредством одних лишь понятий, без конструирования их) приходится бороться с бóльшими трудностями, так как он не может положить в основу (чистому ноумену) никакого созерцания, полезно, почти так же как химику, во всякое время производить эксперимент над практическим разумом каждого человека, чтобы моральное (чистое) основание определения отличать от эмпирического, когда он к эмпирически побуждаемой воле (как, например, того, кто охотно солгал бы, поскольку он благодаря этому мог бы что-то приобрести для себя) прибавляет моральный закон (как определяющее основание). Это вроде того, как химик прибавляет щелочь к известковому раствору в соляной кислоте: соляная кислота тотчас же оставляет известь, соединяется с щелочью и известь опускается на дно. Точно так же, когда тому, кто вообще-то честный человек (или только на этот раз мысленно ставит

себя на место честного человека), напоминают о моральном законе, по которому он признает низость лжеца, тотчас же практический разум его (в суждении о том, что должно быть сделано этим человеком) оставляет выгоду и соединяется с тем, что сохраняет ему уважение к своей собственной личности (с правдивостью); а выгоду взвешивает каждый, после того как он обособляется и освобождается от всякого вторжения (Anhängsel) разума (который всецело на стороне долга), дабы в других случаях вступить с разумом в сношения, но только не там, где он мог бы идти вразрез с моральным законом, которого разум никогда не оставляет, а с которым он самым тесным образом соединяется.

Это *различение* принципа счастья и принципа нравственности не есть, однако, *противопоставление* их, и чистый практический разум не хочет, чтобы *отказывались* от притязаний на счастье; он только хочет, чтобы эти притязания *не принимались во внимание,* коль скоро речь идет о долге. В некотором отношении забота о своем счастье может быть даже долгом — отчасти потому, что оно (сюда относится умение, здоровье, богатство) может заключать в себе средства для исполнения своего долга, отчасти потому, что его отсутствие (например, бедность) таит в себе искушение нарушить свой долг. Однако содействие своему счастью никогда не может быть непосредственным долгом, а тем более принципом всякого долга. А так как все определяющие основания воли, за исключением чистого практического закона разума (морального закона), эмпирические, следовательно, как эмпирические относятся к принципу счастья, то все они должны быть обособлены от высшего нравственного основоположения и не должны быть включены в него в качестве условия, так как это так же уничтожило бы всякую нравственную ценность, как эмпирическая примесь к геометрическим основоположениям уничтожила бы всякую математическую очевидность — самое лучшее, что (по мнению Платона [14]) имеется в математике и что даже важнее всякой пользы ее.

Вместо дедукции высшего принципа чистого практического разума, т. е. объяснения возможности подоб-

ного априорного познания, можно указать лишь на то, что если признают возможность свободы действующей причины, то следует признать не только возможность, но даже и необходимость морального закона как высшего практического закона разумных существ, которым приписывается свобода причинности их воли: оба понятия столь неразрывно связаны между собой, что практическую свободу можно определить и как независимость воли от всякого другого закона, за исключением морального. Но свободу действующей причины, особенно в чувственно воспринимаемом мире, отнюдь нельзя усмотреть по ее возможности; хорошо еще, если мы можем быть достаточно уверены в том, что нет доказательств ее невозможности, а моральный закон, который ее постулирует, заставляет нас и тем самым дает нам право признать ее. Но многие все еще думают, что они могут объяснить эту свободу по эмпирическим принципам, как и всякую другую природную способность, и рассматривают ее как *психологическое* свойство, объяснение которого возможно после более глубокого исследования *природы души* и мотивов воли, а не как *трансцендентальный* предикат причинности существа, принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру (а ведь именно в этом все дело), и таким образом сводят на нет превосходное открытие, которое делает для нас чистый практический разум посредством морального закона, а именно открытие умопостигаемого мира через осуществление вообще-то трансцендентного понятия свободы, а тем самым отрицают и сам моральный закон, который совершенно не допускает какого-либо эмпирического основания определения. Вот почему необходимо привести здесь еще некоторые доводы против этого заблуждения и для того, чтобы показать всю поверхностность *эмпиризма.*

Понятие причинности как *естественной необходимости* в отличие ее от причинности как *свободы* касается лишь существования вещей, поскольку это существование *определимо во времени,* следовательно как явлений, в противоположность их причинности как вещей в себе. Но если определения существования вещей во времени признают за определения вещей в себе (так

обычно и представляют себе), то необходимость в причинном отношении никак нельзя соединить со свободой: они противоречат друг другу. В самом деле, из первой следует, что каждое событие, стало быть, и каждый поступок, который происходит в определенный момент времени, необходимо обусловлен тем, что было в предшествующее время. А так как прошедшее время уже не находится в моей власти, то каждый мой поступок необходим в силу определяющих оснований, *которые не находятся в моей власти*, т. е. в каждый момент времени, в который я действую, я никогда не бываю свободным. Более того, если бы я даже признавал все свое существование независимым от какой бы то ни было чуждой причины (например, от бога), так что определяющее основание моей причинности и даже всего моего существования было бы не вне меня, то и это отнюдь не превращало бы естественную необходимость в свободу. В самом деле, в каждый момент времени я подчинен необходимости быть определяемым к деятельности тем, *что́ не находится в моей власти*, и a parte priori бесконечный ряд событий, который я всегда могу лишь продолжать в заранее уже определенном порядке и нигде не могу начинать спонтанно, был бы непрерывной цепью природы, и моя причинность, таким образом, никогда не была бы свободой.

Если, следовательно, хотят приписывать свободу существу, чье существование определено во времени, то по крайней мере в этом отношении нельзя исключать его существование, стало быть, и его поступки из закона естественной необходимости всех событий; это было бы равносильно предоставлению его слепой случайности. А так как этот закон неизбежно касается всякой причинности вещей, поскольку их *существование* определимо *во времени,* то, если бы оно было тем способом, каким следовало бы представлять себе и *существование этих вещей в себе*, свободу следовало бы отбросить как никчемное и невозможное понятие. Следовательно, если хотят спасти ее, то не остается ничего другого, как приписывать существование вещи, поскольку оно определимо во времени, значит, и причинность по закону *естественной необходимости только*

явлению, а свободу — тому же самому существу как вещи в себе. Это, конечно, и неизбежно, если хотят сохранить оба этих противоположных друг другу понятия; но в их применении, если хотят объяснить их как соединенные в одном и том же поступке и, следовательно, объяснить само это соединение, возникают большие трудности, которые делают такое соединение как будто невозможным.

Если о человеке, который совершил кражу, я говорю: этот поступок есть по естественному закону причинности необходимое следствие из определяющих оснований предшествующего времени и потому было невозможно, чтобы этот поступок не был совершен, то каким образом может оценка поступка по моральному закону что-то изменить здесь и как можно предполагать, что этого поступка могло и не быть, так как закон гласит, что его не должно было бы быть, т. е. каким образом он может называться совершенно свободным в тот самый момент и в отношении того же самого поступка, в который он подчинен неизбежной естественной необходимости и в том же отношении? Искать выход лишь в том, чтобы *вид* определяющих оснований его причинности по закону природы приспосабливать к *относительному* понятию свободы (по которому иногда называют свободным действие, естественное определяющее основание которого находится *внутри* действующего существа, например действие брошенного тела, когда оно находится в свободном движении; в этом случае употребляют слово *свобода,* так как тело, пока оно летит, ничем не побуждается извне; или мы называем также свободным движение часов, потому что они сами двигают стрелку, которая, следовательно, не нуждается в толчке извне; точно так же поступки людей, хотя они необходимы из-за своих определяющих оснований, предшествующих во времени, мы все же называем свободными, потому что они внутренние представления, порожденные нашими собственными силами, и тем самым желания, вызванные определенными обстоятельствами, и, стало быть, поступки, совершенные по собственному нашему усмотрению),— это жалкая уловка, за которую кое-кто все еще готов ухватиться,

полагая, будто таким мелочным педантизмом разрешена трудная проблема, над решением которой тщетно бились в течение тысячелетий, ввиду чего такое решение вряд ли можно было бы найти на поверхности. Действительно, когда рассматривают вопрос о свободе, которая должна лежать в основе всех моральных законов и сообразной с ними вменяемости, важно вовсе не то, определяется ли причинность по закону природы определяющими основаниями, лежащими *в* субъекте или лежащими *вне* его, и необходима ли она в первом случае по инстинкту или в силу определяющих оснований, мыслимых разумом; если эти определяющие представления, даже по признанию этих людей, имеют основание своего существования во времени и притом в *предыдущем состоянии,* а это состояние — в свою очередь в предшествующем ему и т. д., то, хотя бы эти определения и были внутренними, хотя бы они и имели психологическую, а не механическую причинность, т. е. вызывали поступок через представления, а не через телесное движение, они все же *определяющие основания* причинности существа постольку, поскольку его существование определимо во времени, стало быть, при порождающих необходимость условиях прошедшего времени; следовательно, когда субъект должен действовать, они *уже не в его власти;* правда, они содержат в себе психологическую свободу (если этим словом хотят здесь пользоваться для чисто внутреннего сцепления представлений в душе), но содержат в себе и естественную необходимость, стало быть, не оставляют никакой *трансцендентальной свободы,* которую надо мыслить как независимость от всего эмпирического и, следовательно, от природы вообще, рассматривают ли ее как предмет внутреннего чувства только во времени, или как предмет внешних чувств в пространстве и времени вместе; а без этой свободы (в последнем истинном значении), которая одна лишь бывает a priori практической, невозможен никакой моральный закон, никакое вменение по этому закону. Именно поэтому такую необходимость событий во времени по естественному закону причинности можно назвать *механизмом* природы, хотя мы вовсе не хотим этим сказать,

будто вещи, подчиненные ему, должны быть действительными материальными *машинами*. Здесь обращается лишь внимание на необходимость связи событий во временно́м ряду, так, как они развиваются по закону природы, как бы ни назывался субъект, в котором происходят эти события,— automaton materiale, когда механизм приводится в действие материей, или — вместе с Лейбницем [15] — automaton spirituale, когда он приводится в действие представлениями; и если бы свобода нашей воли была только как automaton spirituale (скажем, психологической и относительной, а не трансцендентальной, т. е. абсолютной одновременно), то в сущности она была бы не лучше свободы приспособления для вращения вертела, которое, однажды заведенное, само собой совершает свои движения.

Чтобы устранить кажущееся противоречие между механизмом природы и свободой в одном и том же поступке в приведенном случае, надо вспомнить то, что́ было сказано в «Критике чистого разума» или что́ вытекает оттуда: естественная необходимость, несовместимая со свободой субъекта, присуща лишь определениям той вещи, которая подчинена условиям времени, стало быть лишь определениям действующего субъекта как явления, следовательно, поскольку определяющие основания каждого его поступка лежат в том, что́ относится к прошедшему времени и *уже не в его власти* (сюда надо отнести его совершённые уже поступки и определимый этим характер в его собственных глазах как феномена). Но тот же субъект, который, с другой стороны, сознает себя также как вещь самое по себе, рассматривает свое существование и *поскольку оно не подчинено условиям времени*, а себя самого как существо, определяемое только законом, который оно дает самому себе разумом; и в этом его существовании для него нет ничего предшествующего определению его воли, а каждый поступок и вообще каждое сменяющееся сообразно с внутренним чувством определение его существования, даже весь последовательный ряд его существования как принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру существа следует рассматривать в сознании его умопостигаемого сущест-

вования только как следствие, но отнюдь не как определяющее основание причинности его как *ноумена*. В этом отношении разумное существо может с полным основанием сказать о каждом своем нарушающем закон поступке, что оно могло бы и не совершить его, хотя как явление этот поступок в проистекшем [времени] достаточно определен и постольку неминуемо необходим; в самом деле, этот поступок со всем проистекшим, что его определяет, принадлежит к единственному феномену его характера, который он сам создает себе и на основании которого он сам приписывает себе как причине, независимой от всякой чувственности, причинность этих явлений.

Этому вполне соответствуют приговоры той удивительной способности в нас, которую мы называем совестью. Человек может хитрить сколько ему угодно, чтобы свое нарушающее закон поведение, о котором он вспоминает, представить себе как неумышленную оплошность, просто как неосторожность, которой никогда нельзя избежать полностью, следовательно, как нечто такое, во что он был вовлечен потоком естественной необходимости, и чтобы признать себя в данном случае невиновным; и все же он видит, что адвокат, который говорит в его пользу, никак не может заставить замолчать в нем обвинителя, если он сознает, что при совершении несправедливости он был в здравом уме, т. е. мог пользоваться своей свободой; и хотя он *объясняет* себе свой проступок той или другой дурной привычкой, появившейся от небрежности и невнимательности к себе до такой степени, что он может рассматривать этот проступок как естественное следствие этой привычки, тем не менее это не может предохранить его от самопорицания и упреков себе. Именно на этом основывается раскаяние в давно совершенном поступке при каждом воспоминании о нем; это — мучительное, вызванное моральным убеждением ощущение, которое практически бесполезно, поскольку оно не может сделать случившееся неслучившимся; это ощущение было бы даже нелепым (Пристли[16], как настоящий и последовательный *фаталист*, считает его именно таким; за откровенность здесь он заслуживает больше одобрения, чем те,

кто, признавая механизм воли на деле, а свободу ее только на словах, все еще хотят, чтобы считали, что они вводят такое раскаяние в свою синкретическую систему, не объясняя возможности такой вменяемости), но как боль оно вполне правомерно, потому что разум, когда дело идет о законе нашего умопостигаемого существования (о моральном законе), не признает никакого различия во времени и спрашивает лишь о том, принадлежит ли мне это событие как поступок, и в таком случае морально связывает с ним это ощущение, когда бы ни произошло событие — теперь или давным давно. В самом деле, *жизнь в чувственно воспринимаемом мире* (Sinnenleben) имеет в отношении *умопостигаемого* сознания своего существования (свободы) абсолютное единство феномена, о котором, поскольку он заключает в себе только явление убеждения (характера), имеющего отношение к моральному закону, дóлжно судить не по естественной необходимости, присущей ему как явлению, а по абсолютной спонтанности свободы. Следовательно, можно допустить, что если бы мы были в состоянии столь глубоко проникнуть в образ мыслей человека, как он проявляется через внутренние и внешние действия, что нам стало бы известно каждое, даже малейшее побуждение к ним, а также все внешние поводы, влияющие на него, то поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение, и тем не менее утверждать при этом, что человек свободен. Действительно, если бы мы были способны и к другому ви́дению (что нам, конечно, не дано и вместо чего мы имеем лишь понятие разума), а именно к интеллектуальному созерцанию этого же субъекта, то мы убедились бы, что вся эта цепь явлений в отношении того, что может касаться только морального закона, зависит от спонтанности субъекта как вещи самой по себе, но физически объяснить определение этой спонтанности нельзя. За неимением такого созерцания это различие между отношением наших поступков как явлений к чувственно воспринимаемой сущности нашего субъекта и тем, благодаря чему сама эта чувственно воспринимаемая сущность относится к умопостигаемому суб-

страту, подтверждается моральным законом.— С этой точки зрения, которая естественна для нашего разума, хотя и необъяснима, можно считать обоснованными и суждения, которые, будучи построены с полной добросовестностью, тем не менее на первый взгляд кажутся совершенно противоречащими всякой справедливости. Бывают случаи, когда люди с детства, даже при воспитании, которое на других имело благотворное влияние, обнаруживают столь рано злобность, которая усиливается в зрелые годы до такой степени, что их можно считать прирожденными злодеями и, если дело касается их образа мыслей, совершенно неисправимыми; но и их судят за проступки и им вменяют в вину преступление; более того, они (дети) сами находят эти обвинения вполне справедливыми, как если бы они, несмотря на присущие им неисправимые естественные свойства души, остались столь же отвечающими за свои поступки, как и всякий другой человек. Этого не могло бы быть, если бы мы не предполагали, что все, что возникает на основе произвольного выбора (как, несомненно, каждый преднамеренно совершаемый поступок), имеет в основе свободную причинность, которая с раннего детства выражает характер человека в его явлениях (поступках); а эти явления ввиду однообразия поведения показывают естественную связь, которая, однако, не делает необходимыми дурные свойства воли, а представляет собой, скорее, следствие добровольно принятых злых и неизменных основоположений, отчего человек становится еще более достойным осуждения и наказания.

Но есть еще одна трудность в вопросе о свободе, поскольку она должна быть совместима с природным механизмом в существе, принадлежащем к чувственно воспринимаемому миру,— трудность, которая, если даже согласятся со всем сказанным до сих пор, угрожает свободе полной гибелью. Но, несмотря на эту опасность, одно обстоятельство все же дает надежду на счастливый для признания свободы исход, а именно то, что эта трудность сильнее всего (в действительности, как это мы скоро увидим, лишь она одна) отягощает систему, в которой существование, определяемое во вре-

мени и пространстве, признают за существование вещи самой по себе; она, следовательно, не заставляет нас отказываться от нашего важнейшего предположения об идеальности времени как чистой формы чувственного созерцания, значит, как способа представления, который присущ субъекту как принадлежащему к чувственно воспринимаемому миру, и требует лишь соединять свободу с этой идеей.

Если согласятся с нами, что умопостигаемый субъект в отношении данного поступка может еще быть свободным, хотя он как субъект, принадлежащий и к чувственно воспринимаемому миру, в отношении этого же поступка механически обусловлен, то, как только признают, что *бог* как всеобщая первосущность есть *причина* также и *существования субстанции* (положение, от которого никогда нельзя отказаться, не отказавшись в то же время от понятия о боге как сущности всех сущностей и тем самым от понятия о вседовлении его, на котором зиждется вся теология), необходимо, по-видимому, также допустить, что поступки человека имеют свое определяющее основание в том, *что́ находится целиком вне его власти,* а именно в причинности отличной от него высшей сущности, от которой полностью зависит его существование и все определение его причинности. И действительно, если бы поступки человека, поскольку они принадлежат к его определениям во времени, были определениями человека не как явления, а как вещи самой по себе, то свободу нельзя было бы спасти. Человек был бы марионеткой или автоматом Вокансона[17], сделанным и заведенным высшим мастером всех искусных произведений; и хотя самосознание делало бы его мыслящим автоматом, но сознание этой спонтанности в нем, если считать ее свободой, было бы лишь обманом, так как она может быть названа так только относительно, ибо хотя ближайшие причины, определяющие его движения, и длинный ряд этих причин, восходящих к своим определяющим причинам, внутренние, но последняя и высшая причина находится целиком в чужой власти. Поэтому я не понимаю, каким образом те, которые все еще упорно хотят видеть в пространстве и времени определения, принад-

лежащие к существованию вещей в себе, хотят избежать здесь фатальности поступков. Если же они допускают (как это делает вообще-то проницательный Мендельсон [18]), что пространство и время суть необходимые условия существования конечных и зависимых (abgeleiteter) существ, но не бесконечной первосущности, то на каком же основании они проводят такое различие? И каким образом они хотят избежать того противоречия, которое они допускают, когда рассматривают существование во времени как определение, необходимо присущее конечным вещам самим по себе, если бог есть причина этого существования, но причиной самого времени (или пространства) быть не может (потому что время как a priori необходимое условие предполагается для существования вещей) и если, следовательно, его причинность в отношении существования этих вещей сама должна быть по времени обусловленной, причем неизбежно должны возникнуть все противоречия с понятием его бесконечности и независимости? Определение же божественного существования как независимого от всех условий времени, в отличие от существования существ чувственно воспринимаемого мира, очень легко отличать как *существование существа самого по себе* от существования *вещи в явлении*. Поэтому, если не признают идеальности времени и пространства, остается один только *спинозизм*, в котором пространство и время суть неотъемлемые определения самой первосущности, а зависящие от нее вещи (следовательно, и мы сами) не субстанции, а только присущие ей акциденции. Дело в том, что если бы эти вещи существовали только как ее действия *во времени* и время было бы условием их существования самих по себе, то поступки таких существ должны были бы быть лишь ее поступками, которые она где-то и когда-то совершала. Поэтому спинозизм, несмотря на нелепость его основной идеи, делает гораздо более последовательный вывод, чем тот, который можно сделать согласно теории о сотворении мира, если *существа*, принимаемые за субстанции и *существующие во времени* сами по себе, рассматривать как действия высшей причины и не как

нечто принадлежащее этой причине и ее деятельности, а как субстанции сами по себе.

Устранить указанную трудность можно быстро и четко следующим образом. Если существование *во времени* есть лишь способ чувственного представления мыслящего существа в мире, следовательно, не касается его как вещи самой по себе, то сотворение этого существа есть сотворение вещи самой по себе, потому что понятие сотворения принадлежит не к способу чувственного представления о существовании и не к причинности, а может относиться только к ноуменам. Следовательно, если о существах в чувственно воспринимаемом мире я говорю: они сотворены, то я их рассматриваю в этом отношении как ноумены. Так же как было бы противоречием, если бы сказали: бог — творец явлений, так будет противоречием, если скажут: он как творец есть причина поступков в чувственно воспринимаемом мире, стало быть, как явлений, хотя он причина существования совершающего поступки существа (как ноумена). Если же можно (если только мы признаем существование во времени за нечто такое, что правильно только для явлений, а не для вещей самих по себе) утверждать свободу, не задевая природного механизма поступков как явлений, то ничего не меняет здесь то обстоятельство, что существа, совершающие поступки, суть сотворенные существа, так как сотворение касается их умопостигаемого, а не чувственно воспринимаемого существования и, следовательно, не может рассматриваться как определяющее основание явлений; но все это было бы совершенно иначе, если бы существа в мире существовали *во времени* как вещи сами по себе, так как тогда создатель субстанции был бы в то же время и творцом всего механизма в этой субстанции.

Вот как необыкновенно важно это обособление времени (как и пространства) от существования вещей в себе, сделанное в критике чистого спекулятивного разума.

Но указанное здесь устранение трудности, скажут нам, все же таит в себе много трудного и вряд ли может быть ясно изложено. А разве легче и понятнее всякое

другое решение, которое пытались и будут пытаться дать? Скорее, можно было бы сказать, что догматические учители метафизики показали здесь больше хитрости, чем искренности, когда они старались как можно дальше запрятать этот трудный пункт в надежде, что если они совсем не будут о нем говорить, то никто не будет о нем думать. Если надо помочь науке, то следует *вскрывать* трудности и даже *искать* те, которые тайно ей мешают, ведь каждая из них вызывает к жизни средства, которые нельзя найти, не добиваясь приращения науки в объеме или в определенности, так что даже препятствия становятся средством, содействующим основательности науки. Если же трудности скрываются сознательно или устраняются только паллиативными средствами, то рано или поздно они превратятся в неизлечимый недуг, который разрушает науку, ввергая ее в полный скептицизм.

* *
*

Так как среди всех идей чистого спекулятивного разума, собственно, одно лишь понятие свободы приводит к столь большому расширению в сфере сверхчувственного, хотя только в отношении практического познания, то я спрашиваю себя: *почему только на его долю выпала такая плодотворность*, тогда как остальные хотя и обозначают пустое место для возможных умопостигаемых сущностей, но понятие о них ничем нельзя определить? Так как я ничего не могу мыслить без категории, а ее надо искать прежде всего в идее разума о свободе, которой я занимаюсь, то я сразу замечаю, что здесь это категория *причинности* и что, хотя под *понятие разума* о свободе как запредельное понятие нельзя подвести никакое соответствующее ему созерцание, тем не менее *рассудочному понятию* (причинности), для синтеза которого *понятие разума* требует безусловного, должно быть до этого дано чувственное созерцание, лишь посредством которого и удостоверяется его объективная реальность. А все категории делятся на два класса: на *математические*, которые

имеют дело только с единством синтеза в представлении об объектах, и на *динамические*, которые имеют дело с единством синтеза в представлении о существовании объектов. Первые (категории величины и качества) всегда содержат в себе синтез *однородного*, в котором отнюдь нельзя найти безусловного для обусловленного в пространстве и времени, данного в чувственном созерцании, так как оно само в свою очередь должно принадлежать к времени и пространству и, следовательно, всегда должно быть с своей стороны обусловленным; поэтому и в диалектике чистого теоретического разума оба противоположных друг другу способа находить безусловное и целокупность условий для них были ложными. Категории второго класса (категории причинности и необходимости вещи) не требовали этой однородности (обусловленного и условия в синтезе), потому что здесь надо представлять не созерцание, как оно складывается из многообразного в нем, а только то, каким образом существование соответствующего ему обусловленного предмета присовокупляется к существованию условия (в рассудке как связанное с ним); и тогда для полностью обусловленного в чувственно воспринимаемом мире (и в отношении причинности, и в отношении случайного существования самой вещи) было дозволено полагать в умопостигаемом мире безусловное, хотя, впрочем, неопределенно, и делать синтез трансцендентным; вот почему и в диалектике чистого спекулятивного разума оказалось, что оба с виду противоположных друг другу способа находить безусловное для обусловленного — например, в синтезе причинности для обусловленного в ряду причин и действий чувственно воспринимаемого мира мыслить причинность, которая далее уже чувственно не обусловлена,— на самом деле не противоречат друг другу и что один и тот же поступок, который как принадлежащий к чувственно воспринимаемому миру всегда чувственно обусловлен, т. е. механически необходим, в то же самое время как принадлежащий к причинности совершающего поступок существа, поскольку оно принадлежит к умопостигаемому миру, может иметь в основе и чувственно не обусловленную причинность,

стало быть, его можно мыслить как свободный поступок. Теперь дело только в том, чтобы это *можно* превратить в *есть,* т. е. чтобы иметь возможность на действительном случае, как бы через факт, доказать, что некоторые поступки предполагают такую причинность (интеллектуальную, чувственно не обусловленную), какими бы они ни были — действительными или же только заповеданными, т. е. объективно практически необходимыми. Мы не можем надеяться найти такую связь в действительных, данных в опыте поступках как в событиях чувственно воспринимаемого мира, потому что причинность через свободу всегда надо искать в умопостигаемом, вне чувственно воспринимаемого мира. Но другие вещи, кроме чувственно воспринимаемых, нам для восприятия и наблюдения не даны. Следовательно, нам ничего не остается, как только искать неоспоримое и притом объективное основоположение причинности, исключающее из ее определения всякое чувственное условие, т. е. основоположение, в котором разум уже не ссылается в отношении причинности на нечто *другое* как на определяющее основание, а сам уже посредством этого основоположения содержит в себе определяющее основание и в котором, следовательно, разум как *чистый разум* сам есть практический разум. Не надо искать и находить это основоположение; оно уже давно было в разуме всех людей и вошло в их существо; это основоположение *нравственности.* Следовательно, нам даны указанная необусловленная причинность и способность ее, свобода, а с ней существо (я сам), которое принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, но в то же время как принадлежащее к умопостигаемому миру не только неопределенно и проблематически *мыслится* (что уже спекулятивный разум мог обнаружить как возможное), но даже *в отношении закона* причинности этого мира *определенно* и ассерторически *познается,* и таким образом нам дается действительность умопостигаемого мира, и притом в практическом отношении *определенно;* и это определение, которое в теоретическом отношении было бы *трансцендентным* (запредельным), в практическом отношении *имманентно*[19]. Но такого шага мы не могли

сделать в отношении второй динамической идеи, а именно идеи *необходимой сущности*. Мы не могли из чувственно воспринимаемого мира дойти до этой сущности без посредства первой динамической идеи. В самом деле, если бы мы хотели попытаться сделать это, то мы должны отважиться на прыжок — оставить все, что нам дано, и перенестись к тому, из чего нам не дано ничего такого, посредством чего мы могли бы связать такое умопостигаемое существо с чувственно воспринимаемым миром (потому что необходимая сущность должна быть познана как данная *вне нас*); это, однако, вполне возможно в отношении *нашего собственного* субъекта, поскольку он, *с одной стороны*, определяет себя посредством морального закона как умопостигаемое существо (в силу свободы), а *с другой стороны*, познает себя как деятельный согласно этому определению в чувственно воспринимаемом мире, как это теперь ясно доказано. Одно только понятие свободы дает нам возможность не выходить за пределы самого себя, чтобы для обусловленного и чувственного находить безусловное и умопостигаемое. Ведь именно сам наш разум познает себя через высший и безусловный практический закон и [познает] существо, которое сознает этот закон (нашу собственную личность) как принадлежащее к чистому умопостигаемому миру, и притом даже с определением того способа, каким оно как такое существо может быть деятельным. Так становится понятным, почему во всей способности разума *только практическое* в состоянии вывести нас за пределы чувственно воспринимаемого мира и дать познание о сверхчувственном порядке и связи, которое, однако, именно поэтому может быть расширено лишь настолько, насколько это необходимо как раз для чистой практической цели.

Да будет мне дозволено при этом обратить внимание еще на одно обстоятельство, а именно на то, что каждый шаг, который делают с чистым разумом даже в практической сфере, где тонкая спекуляция совершенно не принимается в соображение, тем не менее столь точно и притом сам собой примыкает ко всем моментам критики теоретического разума, как если бы

он был сделан с обдуманным намерением подтвердить ее. Такое, отнюдь не искомое, но (как легко можно в этом убедиться, если только продолжать моральные изыскания вплоть до их принципов) само собой находимое точное согласие важнейших положений практического разума с замечаниями критики спекулятивного разума, которые часто кажутся слишком тонкими и ненужными, поражает и приводит в изумление; оно подтверждает уже признанную другими и восхваляемую максиму — в каждом научном исследовании спокойно идти своим путем со всей возможной тщательностью и прямотой, не обращая внимания на то, в чем оно могло бы ошибиться вне своей сферы, а верно и до конца вести его, насколько это возможно, только ради него одного. Частое наблюдение убедило меня, что когда такая работа доведена до конца, тогда то, что мне в середине работы порою казалось в отношении других посторонних учений сомнительным, если только я до тех пор упускал из виду эти сомнения и обращал внимание только на свою работу, пока она не была совсем закончена, в конце концов неожиданным образом совершенно совпадало с тем, что обнаруживалось само собой, без принятия в соображение этих учений, без пристрастия к ним и предпочтения. Писатели избавились бы от многих ошибок и сберегли бы немало труда (бесполезно потраченного на иллюзии), если бы могли решиться приступать к работе с несколько большей прямотой.

КНИГА ВТОРАЯ

ДИАЛЕКТИКА ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

ГЛАВА ПЕРВАЯ

О диалектике чистого практического разума вообще

Чистый разум, будем ли мы его рассматривать в спекулятивном или практическом применении, всегда имеет свою диалектику, так как он требует абсолютной целокупности условий для данного обусловленного,

а ее можно найти только в вещах в себе. А так как все понятия о вещах должны быть соотнесены с созерцаниями, а созерцания у нас, людей, могут быть лишь чувственными, стало быть, предметы можно познавать не как вещи в себе, а только как явления, в ряду обусловленного и условий которых никогда нет безусловного,— то из приложения этой идеи разума о целокупности условий (стало быть, о безусловном) к явлениям неизбежно возникает видимость, будто эти явления суть вещи сами по себе (ведь без предостерегающей критики их всегда считают таковыми); эта видимость никогда и не казалась бы ложной, если бы она не выдавала себя из-за *противоречия* разума с самим собой в применении его основоположения к явлениям — предполагать безусловное для всего обусловленного. Это заставляет разум исследовать эту видимость: откуда она возникла и как можно ее устранить. Этого можно достигнуть только посредством исчерпывающей критики всей чистой способности разума; так что антиномия чистого разума, которая обнаруживается в его диалектике, на деле есть самое благотворное заблуждение, в какое только может впасть человеческий разум, так как в конце концов она побуждает нас искать ключ, чтобы выбраться из этого лабиринта; а когда этот ключ найден, он открывает нам и то, чего мы не искали, но что нам нужно, а именно дает нам возможность усмотреть высший неизменный порядок вещей; при этом порядке вещей мы находимся уже теперь, а определенные предписания могут нам указать, как продолжать при нем наше существование сообразно с высшим назначением разума.

Как разрешить эту естественную диалектику в спекулятивном применении чистого разума и предотвратить ошибку, возникающую из естественной, впрочем, видимости, было подробно указано в критике этой способности. Не лучше, однако, обстоит дело с разумом в его практическом применении. Как чистый практический разум он также ищет безусловное для практически обусловленного (зависящего от склонностей и естественных потребностей), и притом не как определяющее основание воли; когда это основание уже дано

(в моральном законе), он ищет безусловную целокупность *предмета* чистого практического разума под именем ***высшего блага.***

Определение этой идеи, в достаточной мере практическое, т. е. для максимы нашего поведения согласно разуму, есть *учение мудрости,* а оно, будучи *наукой,* есть *философия* в том значении, в каком это слово понимали древние: для них она была указанием на понятие, в котором следует усмотреть высшее благо, и на поведение, которым следует достигнуть этого блага. Было бы хорошо оставить этому слову его старое значение как *учения о высшем благе,* поскольку разум стремится создать из него *науку.* В самом деле, с одной стороны, ограничивающее условие, которое мы добавляем, соответствовало бы греческому выражению (которое обозначает любовь к *мудрости*) и в то же время было бы достаточным для того, чтобы под именем философии охватить и любовь к *науке,* стало быть, ко всякому спекулятивному познанию разума, поскольку оно пригодно как для указанного понятия, так и для практического определяющего основания; в то же время оно не позволяло бы упускать из виду главную цель, только ради которой философия и называется учением мудрости. С другой стороны, было бы не худо убавить самомнение у того, кто рискнул бы присвоить себе звание философа, уже самой дефиницией напоминая ему о мериле самооценки, которое значительно уменьшит его притязания; ведь быть *учителем мудрости* — это, конечно, нечто большее, чем быть учеником, который всегда еще далек от того, чтобы с твердой уверенностью вести к такой высокой цели самого себя, не говоря уже о других. Это означало бы быть *мастером в знании мудрости,* а это больше того, на что может притязать человек скромный; тогда философия, как и сама мудрость, все еще оставалась бы идеалом, который объективно представлен полностью только в разуме, а субъективно, для отдельного лица, составляет цель его постоянных стремлений; притязать на обладание этим идеалом под претенциозным именем философа вправе только тот, кто мог бы указать непременное влияние мудрости (в самообуздании и в

явном интересе главным образом к общему благу) на себе как на примере, чего древние и требовали, чтобы можно было заслужить это почетное звание.

Относительно диалектики чистого практического разума нам следует еще предпослать одно напоминание по поводу определения понятия о *высшем благе* (от диалектики, если только удастся решить ее, можно ожидать самого благотворного результата, как и от диалектики теоретического разума, благодаря тому что откровенно указанные и нескрываемые противоречия чистого практического разума с самим собой заставляют прибегнуть к исчерпывающей критике его собственной способности).

Моральный закон есть единственное определяющее основание чистой воли. А так как это закон только формальный (а именно требует лишь формы максимы как устанавливающей общие законы), то как определяющее основание он отвлекается от всякой материи, значит, от всякого объекта воления. Следовательно, если бы высшее благо и было всем *предметом* чистого практического разума, т. е. чистой воли, его все равно нельзя было бы поэтому считать *определяющим основанием* воли, и только моральный закон необходимо рассматривать как основание к тому, чтобы сделать своим объектом высшее благо и его осуществление или содействие ему. Это напоминание в таком тонком вопросе, как определение нравственных принципов, где даже малейшее ложное толкование искажает воззрения (Gesinnungen), очень важно. В самом деле, из аналитики явствует, что если до морального закона считают какой-нибудь объект под наименованием *благо* определяющим основанием воли и потому выводят из него высший практический принцип, то это всегда приводит к гетерономии и вытесняет моральный принцип.

Само собой разумеется, что если в понятие высшего блага уже включается моральный закон как первое условие, то высшее благо не только *объект*, но и его понятие, а представление о возможном благодаря нашему практическому разуму существовании его есть также *определяющее основание* чистой воли, так как тогда моральный закон, уже мыслимый в этом понятии

и включенный в него, а не какой-либо другой предмет на самом деле определяет волю согласно принципу автономии. Нельзя упускать из виду этот порядок понятий об определении воли, так как в противном случае не понимают самого себя и думают, что впадают в противоречие там, где все находится в полной взаимной гармонии.

ГЛАВА ВТОРАЯ

О диалектике чистого разума в определении понятия о высшем благе

Понятие *высшего* уже содержит в себе двусмысленность, которая, если на нее не обратить внимания, может привести к бесполезным спорам. Высшее может означать или верховное (supremum), или совершенное (consummatum). Первое — это то условие, которое само необусловлено, т. е. не подчинено никакому другому (originarium); второе — то целое, которое не есть часть еще большего целого того же рода (perfectissimum). В аналитике было доказано, что *добродетель* (как достойность быть счастливым) есть *первое* (oberste) *условие* всего того, что только может нам казаться желательным, стало быть, и всех наших поисков счастья, стало быть, есть *верховное* благо. Но она еще не есть полное и совершенное благо как объект способности желания разумных конечных существ; чтобы быть таким благом, для этого нужно еще *счастье,* и притом не только в пристрастных глазах отдельного лица, которое делает целью само себя, но даже в суждении беспристрастного разума, который рассматривает добродетель вообще в мире как цель самое по себе. Иметь потребность в счастье, быть еще достойным его и тем не менее не быть ему причастным — это несовместимо с совершенным волением разумного существа, которое имело бы также полноту силы, если только мы попытаемся мыслить себе таковое. Поскольку же добродетель и счастье вместе составляют все обладание высшим благом в одной личности, причем счастье распределяется в точной соразмерности с нравственностью (как

достоинством личности и ее достойностью быть счастливой), составляют *высшее благо* возможного мира, то это означает все благо в целом, в котором добродетель как условие всегда есть верховное благо, так как она уже не имеет над собой никакого условия, а счастье всегда есть нечто такое, что, хотя оно и приятно тому, кто им обладает, само по себе не есть нечто доброе безусловно и во всех отношениях, а всегда предполагает как свое условие моральное законосообразное поведение.

Два определения, *необходимо* связанные в одном понятии, должны быть соединены как основание и следствие, причем так, что это *единство* рассматривается или как *аналитическое* (логическое соединение), или как *синтетическое* (реальная связь), первое — по закону тождества, второе — по закону причинности. Соединение добродетели с счастьем можно, следовательно, или понимать так, что стремление быть добродетельным и разумные поиски счастья будут не двумя различными, а совершенно тождественными действиями, так как первое не нуждается ни в какой другой максиме, кроме той, которую следует полагать в основу второго,— или же это соединение таково, что добродетель порождает счастье как нечто отличное от сознания ее, подобно тому как причина производит действие.

Из всех древнегреческих школ, собственно говоря, только две следовали в определении понятия о высшем благе одному и тому же методу в том смысле, что не считали добродетель и счастье двумя различными элементами высшего блага, стало быть, искали единство принципа по правилу тождества; но было и расхождение между ними: они по-разному выбирали из этих двух основное понятие. *Эпикуреец* говорил: добродетель — это сознание своей максимы, ведущей к счастью; *стоик* говорил: счастье — это сознание своей добродетели. Для первого *благоразумие* было то же, что нравственность; для второго, который выбрал более высокое название для добродетели, только *нравственность* была истинной мудростью.

Жаль, что проницательность этих мужей (вызывает восхищение и то, что они в столь раннюю эпоху уже

испробовали все возможные пути философских изысканий) была применена так неудачно — для нахождения тождества в высшей степени неоднородных понятий: понятия счастья и понятия добродетели. Но диалектическому духу их времени соответствовало то, что и теперь иногда смущает даже тонкие умы: они пытались устранять существенные и несоединимые различия в принципах, превращая их в словесный спор, и таким образом с виду получалось единство понятия, только под разными названиями; это обычно бывает в тех случаях, где соединение неоднородных основ лежит или так глубоко, или так высоко, или требует столь полного преобразования учений, ранее принятых в философских системах, что становится страшно углубляться в реальное различие и предпочитают рассматривать его как чисто формальное несходство.

В своей попытке найти тождественность практических принципов добродетели и счастья обе школы бесконечно расходились между собой в способе, каким они хотели добиться этого тождества: первая полагала свой принцип в эстетической плоскости, а другая — в логической; первая — в сознании чувственной потребности, вторая — в независимости практического разума от всех чувственных оснований определения. Понятие о добродетели, по учению *эпикурейцев*, заключалось уже в максиме — содействовать своему счастью. Чувство счастья, по учению *стоиков*, уже заключается в сознании своей добродетели. Однако то, что содержится в другом понятии, хотя и тождественно с частью содержащегося в первом, но не тождественно с целым; кроме того, два целых могут отличаться друг от друга и специфически, хотя бы они состояли из одного и того же вещества, а именно если части в том и другом соединены в целое совершенно по-разному. Стоик утверждал, что добродетель есть *все высшее благо*, а счастье только сознание обладания этой добродетелью как принадлежащей к состоянию субъекта. Эпикуреец утверждал, что счастье есть *все высшее благо*, а добродетель только форма максимы поисков этого счастья, а именно [состоит] в разумном применении средств для него.

А из аналитики ясно, что максимы добродетели и максимы личного счастья в отношении их высшего практического принципа совершенно неоднородны и не только не согласны между собой, хотя и принадлежат к высшему благу, дабы сделать его возможным, но в одном и том же субъекте они очень ограничивают друг друга и наносят друг другу ущерб. Следовательно, вопрос, *как практически возможно высшее благо,* несмотря на все прежние *совместно предпринятые попытки,* все еще остается нерешенной задачей. Но то, что делает его трудноразрешимой задачей, дано в аналитике, а именно что счастье и нравственность — это два специфически совершенно *различных элемента* высшего блага, и их соединение, следовательно, *нельзя* познать *аналитически* (скажем, тот, кто так ищет своего счастья, будет в этом своем поведении считать себя добродетельным благодаря одному лишь раскрытию своих понятий или тот, кто следует добродетели, будет считать себя счастливым уже от одного сознания такого поведения ipso facto); оно — *синтез* понятий. Но так как это соединение познается как априорное, стало быть, практически необходимое и, следовательно, не как выводимое из опыта и так как поэтому возможность высшего блага основывается не на эмпирических принципах, то *дедукция* этого понятия должна быть *трансцендентальной.* A priori (морально) необходимо *создавать высшее благо через свободу воли;* следовательно, и условие возможности его должно быть основано исключительно на принципах априорного познания.

I

Антиномия практического разума

В высшем для нас практическом, т. е. осуществляемом нашей волей, благе добродетель и счастье мыслятся соединенными между собой необходимо, так что чистый практический разум не может признавать первую, если к благу не принадлежит и второе. И это соединение (как и всякое вообще) бывает или *аналитическим,* или *синтетическим.* А так как данное соединение не может

быть аналитическим, как это только что было показано, то его надо мыслить синтетическим, и притом как сочетание причины с действием, так как оно касается практического блага, т. е. того, что возможно благодаря поступкам. Следовательно, или желание счастья должно быть побудительной причиной максимы добродетели, или максима добродетели должна быть действующей причиной счастья. Первое *безусловно* невозможно, так как (как это было доказано в аналитике) максимы, которые полагают определяющее основание воли в желании своего счастья, вовсе не моральные максимы и не могут служить основой добродетели. Но и второе *также невозможно*, потому что всякое практическое сочетание причин и действий в мире как результат определения воли сообразуется не с моральными намерениями воли, а со знанием законов природы и физической способностью пользоваться этими законами для своих целей; следовательно, нельзя ожидать необходимого и достаточного для высшего блага сочетания счастья с добродетелью в мире [даже] с помощью самого пунктуального соблюдения моральных законов. А так как содействие высшему благу, содержащему в своем понятии это сочетание, есть a priori необходимый объект нашей воли и неразрывно связано с моральным законом, то невозможность содействия должна доказать и ошибочность этого закона. Следовательно, если высшее благо по практическим правилам невозможно, то и моральный закон, который предписывает содействовать этому благу, фантастичен и направлен на пустые воображаемые цели, стало быть, сам по себе ложен.

II

Критическое устранение антиномии практического разума

В антиномии чистого спекулятивного разума имеется подобное же противоречие между естественной необходимостью и свободой в причинности происходящих в мире событий. Там оно было устранено доказательством того, что на самом деле никакого противоречия нет, если события и сам мир, в котором они происходят,

рассматриваются (как это и должно быть) только как явления, так как одно и то же действующее существо как *явление* (даже перед своим собственным внутренним чувством) имеет причинность в чувственно воспринимаемом мире, которая всегда сообразна с механизмом природы, но в отношении того же самого события, поскольку это действующее лицо рассматривается также как *ноумен* (как чистое умопостижение в своем существовании, определяемом не по времени), оно может содержать в себе определяющее основание указанной причинности по законам природы, которое само свободно от всякого закона природы.

Так же обстоит дело и с имеющейся перед нами антиномией чистого практического разума. Первое из двух положений, а именно что стремление к счастью создает основание добродетельного образа мыслей, *безусловно ложно*, а второе, что добродетельный образ мыслей необходимо создает счастье, ложно *не безусловно*, а лишь поскольку такой образ мыслей рассматривается как форма причинности в чувственно воспринимаемом мире, стало быть, в том случае, если я признаю существование в этом мире за единственный способ существования разумного существа; следовательно, оно ложно только *при определенном условии*. Но так как я не только вправе мыслить свое существование и как ноумена в умопостигаемом мире, но даже имею в моральном законе чисто интеллектульное основание определения своей причинности (в чувственно воспринимаемом мире), то вполне возможно, что нравственность убеждений имеет как причина если не непосредственную, то все же опосредствованную (при посредстве умопостигаемого творца природы) и притом необходимую связь с счастьем как с действием в чувственно воспринимаемом мире; эта связь в такой природе, которая есть лишь объект чувств, всегда имеет место только случайно и не может быть достаточной для высшего блага.

Следовательно, несмотря на это кажущееся противоречие практического разума с самим собой, высшее благо есть необходимая высшая цель морально определенной воли, истинный объект практического разу-

ма; в самом деле, высшее благо практически возможно, и максимы воли, которые относятся сюда в силу своей материи, имеют объективную реальность, которую первоначально думали обнаружить (getroffen würde) через эту антиномию в соединении нравственности со счастьем согласно общему закону, но только по недоразумению, так как отношение между явлениями принимали за отношение вещей в себе к этим явлениям.

Если мы вынуждены искать возможность высшего блага, этой для всех разумных существ поставленной разумом цели всех их моральных желаний, искать так далеко, т. е. в соединении с умопостигаемым миром, то должно казаться странным, что философы как в древности, так и в новое время считали, что счастье находится в вполне подобающем соответствии с добродетелью уже *в этой жизни* (в чувственно воспринимаемом мире), или могли убедить себя в том, что они сознают это соответствие. Как Эпикур, так и стоики выше всего ставили счастье, которое возникает в жизни из сознания добродетели; первый в своих практических предписаниях не был так низменно настроен, как это можно было бы заключить из принципов его теории, которой он пользовался для объяснения, а не для действования, или как многие истолковывали, сбитые с толку термином *наслаждение* вместо *удовлетворенность;* он причислял к доставляющим наслаждение видам глубочайшей радости самое бескорыстное совершение добра, умеренность и обуздание склонностей, как этого мог бы требовать самый строгий философ-моралист; все это входило в его план удовольствия (под этим он понимал всегда радостное сердце); он расходился со стоиками главным образом в том, что в этом удовольствии он видел всю побудительную причину; стоики, и вполне справедливо, отрицали это. В самом деле, добродетельный Эпикур, как и теперь многие морально благонамеренные, хотя недостаточно продумывающие свои принципы, люди, с одной стороны, допускал ту ошибку, что он уже предполагал добродетельный *образ мыслей* у тех, для кого он только еще хотел указать мотив добродетели (и действительно, честный человек не может чувствовать себя счастли-

вым, если он заранее не сознает своей честности, так как при добродетельных убеждениях упреки, которые ему приходилось бы делать себе за нарушения, придерживаясь такого образа мыслей, и моральное самоосуждение лишали бы его всякого удовольствия от всего приятного, что могло бы быть в его состоянии). Но спрашивается, как впервые возможны такие убеждения и такой образ мыслей для определения ценности его существования, если до них в субъекте не было бы никакого чувства моральной ценности вообще? Если человек добродетелен, то он не будет, конечно, радоваться жизни, если он не сознает своей честности в каждом поступке, как бы ни благоприятствовало ему счастье в его физическом состоянии; но для того, чтобы еще только сделать его добродетельным, стало быть, еще до того как он определяет моральную ценность своего существования, — можно ли восхвалять перед ним душевный покой, возникающий из сознания честности, если он не разбирается в этом?

С другой стороны, здесь всегда есть основание для ошибки подстановки (vitium subreptionis) и как бы для оптической иллюзии в самоосознании того, чтó *делают*, в отличие от того, чтó *ощущают;* полностью избежать этого не может даже самый искушенный человек. Моральное убеждение необходимо связано с сознанием определения воли *непосредственно законом.* А сознание определения способности желания всегда составляет основание удовлетворенности от вызванного этим поступка; это удовольствие, эта удовлетворенность сама по себе есть не определяющее основание поступка, а непосредственно определение воли одним лишь разумом, оно есть основание чувства удовольствия и остается чистым практическим, а не эстетическим определением способности желания. А так как это определение внутренне так же побуждает к деятельности, как чувство удовольствия, ожидаемого от задуманного поступка, то мы легко принимаем то, что мы сами делаем, за нечто такое, что мы только пассивно чувствуем, и тогда моральные мотивы мы принимаем за чувственное побуждение, как это всегда бывает при так называемом обмане чувств (здесь внутреннего чувства). Опреде-

ляться к поступкам непосредственно чистым законом разума и даже питать иллюзию, будто субъективное в этой интеллектуальной определяемости воли есть нечто эстетическое и действие особенного чувственно воспринимаемого чувства (ведь интеллектуальное чувство было бы противоречием),— все это есть нечто в высшей степени возвышенное в человеческой природе. Важно также обратить внимание на это свойство нашей личности и наилучшим образом культивировать воздействие разума на это чувство. Но следует также остерегаться фальшивыми восхвалениями этого морального основания определения как мотива, когда под него подводят чувства особых радостей в качестве основания (а ведь они только следствия), унизить и исказить, словно через поддельную фольгу, действительные, настоящие мотивы, сам закон. Уважение, а не удовольствие или наслаждение счастьем есть, следовательно, то, для чего невозможно никакое *предшествующее* чувство, положенное разуму в основу (потому что такое чувство всегда было бы эстетическим и патологическим); сознание непосредственного принуждения воли законом вряд ли есть аналог чувству удовольствия, между тем по отношению к способности желания оно делает то же самое, но из других источников. Однако одним лишь этим способом представления можно достигнуть того, чего ищут, а именно того, чтобы поступки совершались не только сообразно с долгом (в силу приятных чувств), но и из чувства долга, что должно быть истинной целью всякого морального воспитания.

Но разве нет слова, которое обозначало бы не наслаждение, как [его обозначает] слово *счастье*, а удовлетворенность своим существованием, аналог счастью, который необходимо должен сопутствовать сознанию добродетели? Есть! Это слово — *самоудовлетворенность;* в своем подлинном значении оно всегда указывает только на негативную удовлетворенность своим существованием, когда сознают, что ни в чем не нуждаются. Свобода и осознание ее как способности соблюдать моральный закон с неодолимой силой убеждения есть *независимость от склонностей,* по крайней мере как определяющих (хотя и не как *оказывающих воздей-*

ствие) побудительных причин наших желаний; и насколько я сознаю ее в соблюдении своих моральных максим, она единственный источник неизменной удовлетворенности, необходимо связанной с соблюдением этих максим и не основывающейся ни на каком особом чувстве, и эту удовлетворенность можно назвать интеллектуальной. Эстетическая удовлетворенность (так она называется не в собственном смысле слова), которая основывается на удовлетворении склонностей, какими бы тонкими их ни изображали, никогда не может быть адекватна тому, что об этом думают. В самом деле, склонности меняются, усиливаются, когда им благоприятствуют, и всегда оставляют после себя больше пустоты, чем та, которую думали наполнить [ими]. Поэтому они для разумного существа всегда *тягостны;* и хотя оно не в силах отказаться от них, они все же вызывают у него желание отделаться от них. Даже склонность к тому, что́ сообразно с долгом (например, к благотворительности), хотя и может чрезвычайно способствовать действенности *моральной* максимы, но самой максимы не порождает. Ведь в максиме все нацелено на представление о законе как определяющем основании, если поступок должен содержать в себе не только *легальность,* но и *моральность.* Склонность, благонравна она или нет, слепа и рабски покорна, и там, где дело идет о нравственности, разум не только должен быть ее опекуном, но, не принимая ее во внимание, должен как чистый практический разум заботиться исключительно о своем собственном интересе. Даже чувство сострадания и нежной симпатии, если оно предшествует размышлению о том, в чем состоит долг, и становится определяющим основанием, тягостно даже для благомыслящих людей; оно приводит в замешательство их обдуманные максимы и возбуждает в них желание отделаться от него и повиноваться только законодательствующему разуму.

Отсюда можно понять, каким образом сознание этой способности чистого практического разума может делом (добродетелью) порождать сознание господства над своими склонностями, а тем самым и сознание независимости от них, следовательно, и недовольства, которое

всегда им сопутствует, и, таким образом, вызывает негативную удовлетворенность своим состоянием, т. е. *довольство,* источник которого есть довольство своей личностью. Таким образом (а именно косвенно) самой свободе доступно удовольствие, которое нельзя назвать счастьем, так как оно не зависит от положительного присоединения какого-нибудь чувства; говоря точно, оно и не *блаженство,* так как в нем нет полной независимости от склонностей и потребностей; но оно все же подобно блаженству, по крайней мере постольку, поскольку определение нашей воли может быть свободным от их влияния; следовательно, по крайней мере по своему происхождению оно аналогично той самодостаточности, которую можно приписывать только высшей сущности.

Из этого устранения антиномии практического чистого разума следует, что в практических основоположениях можно мыслить (хотя, конечно, еще нельзя познать и постичь), по крайней мере как нечто возможное, естественную и необходимую связь между сознанием нравственности и ожиданием соразмерного с ней счастья как его следствия; но отсюда следует и то, что принципы поисков счастья не могут породить нравственность; что, следовательно, нравственность составляет *верховное* благо (как первое условие высшего блага), а счастье составляет, правда, второй элемент его, но так, что оно только морально обусловленное, однако необходимое следствие нравственности. Только в такой субординации *высшее благо* есть весь объект чистого практического разума, который необходимо должен представлять себе его возможным, так как одно из велений разума — делать все возможное для его осуществления. Но так как возможность такой связи обусловленного с его условием принадлежит к сверхчувственным отношениям вещей и не может быть дана по законам чувственно воспринимаемого мира, хотя практическое следствие этой идеи, а именно поступки, которые имеют целью осуществить высшее благо, принадлежат к чувственно воспринимаемому миру, — то мы попытаемся показать основания указанной возможности, во-первых, в отношении того, что́ непосредственно

в нашей власти, и, во-вторых, в том, что̀ предлагает нам разум как дополнение к нашей неспособности для возможности высшего блага (по практическим принципам необходимо) и что̀ не в нашей власти.

III

О первенстве чистого практического разума в его связи со спекулятивным

Под первенством одной из двух или более вещей, связанных разумом, я понимаю преимущество одной из них быть первым определяющим основанием связи со всеми остальными. В более узком, практическом смысле это означает преимущество интереса одной, поскольку ей (которую нельзя ставить ниже какой-либо другой) подчиняется интерес других. Каждой способности души можно приписать *интерес*, т. е. принцип, содержащий в себе условие, при котором только и может быть успешным применение этой способности. Разум как способность [давать] принципы определяет интерес всех душевных сил, а также и свой собственный интерес. Интерес его спекулятивного применения состоит в *познании* объекта вплоть до высших априорных принципов; интерес практического применения — в определении *воли* в отношении конечной и полной цели. То, что требуется для возможности применения разума вообще, а именно чтобы принципы и утверждения его не противоречили друг другу, не составляет части его интереса; оно есть вообще условие обладания разумом; только расширение [разума], а не просто соответствие [его] с самим собой мы относим к его интересу.

Если практический разум может допускать и мыслить как данное только то, что ему мог предложить *спекулятивный* разум сам по себе из своего усмотрения, то первенство остается за спекулятивным разумом. Но если допустить, что практический разум сам по себе имеет первоначальные априорные принципы, с которыми неразрывно связаны те или иные теоретические положения, и что эти положения тем не менее недоступны какому бы то ни было возможному усмот-

рению спекулятивного разума (хотя они и не должны были бы противоречить ему), то вопрос состоит в том, какой интерес выше (а не в том, какой должен уступить, так как один [из них] не необходимо противоречит другому): должен ли спекулятивный разум, который ничего не знает о том, что́ предлагает ему признать практический, принять эти положения и попытаться соединить их, хотя они для него запредельны, с своими понятиями как чуждое, привнесенное ему достояние, или же он вправе упрямо преследовать только свой собственный, частный интерес и согласно канонике Эпикура [20] отвергать как пустое умствование все, что не может подтвердить свою объективную реальность очевидными, данными опытом примерами, хотя бы оно и было тесно связано с интересом практического (чистого) применения и само по себе не противоречило теоретическому,— отвергать только потому, что оно на самом деле наносит ущерб интересу спекулятивного разума, поскольку уничтожает те границы, которые этот разум сам для себя поставил, и отдает его на милость всякой нелепости или безумия исступления.

Действительно, такого предположения нельзя делать для спекулятивного разума, если бы в основу был положен практический разум как обусловленный патологически, т. е. если бы он управлял интересом склонностей, руководствуясь одним лишь чувственным принципом счастья. Рай Магомета или трогательное единение с божеством у *теософов* [21] и *мистиков*, каждый на свой лад, навязывали бы разуму свои бредни, и тогда было бы лучше совсем не иметь разума, чем отдавать его на милость всяким мечтаниям. Но если чистый разум сам по себе может быть практическим и действительно таков, как об этом свидетельствует сознание морального закона, то это всегда один и тот же разум, который, будь то в теоретическом или практическом отношении, судит согласно априорным принципам; тогда ясно, что, хотя его способность в теоретическом отношении недостаточна для того, чтобы устанавливать те или иные положения, которые, впрочем, ему и не противоречат, он должен эти положения, коль скоро они *неразрывно связаны с практическим интересом* чистого

разума, признать — правда, как чуждое ему предложение, созревшее не на его почве, но тем не менее достаточно подтвержденное — и попытаться сопоставить и соединить их со всем тем, что во власти его как спекулятивного разума, но только помнить при этом, что хотя это не его воззрения, но они расширяют его применение в каком-то другом, а именно в практическом, отношении, что отнюдь не противоречит его интересу, который состоит в ограничении спекулятивного безрассудства.

Следовательно, в соединении чистого спекулятивного разума с чистым практическим в одно познание чистый практический разум обладает *первенством*, если предположить, что это соединение не *случайное* и произвольное, а основанное a priori на самом разуме, стало быть, *необходимое*. В самом деле, без такой субординации возникло бы некоторое противоречие разума с самим собой, так как если бы они были только координированы, то чистый спекулятивный разум стремился бы плотно закрыть свои собственные границы и не допускать в свою область ничего принадлежащего практическому разуму, а чистый практический разум старался бы для всего раздвинуть свои границы и там, где это диктовала бы его потребность, включить теоретический разум в свои границы. Но нельзя требовать от чистого практического разума, чтобы он подчинился спекулятивному и, таким образом, переменил порядок, так как всякий интерес в конце концов есть практический и даже интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом применении.

IV

Бессмертие души как постулат чистого практического разума

Осуществление высшего блага в мире есть необходимый объект воли, определяемый моральным законом. А в этой воле *полное соответствие* убеждений с моральным законом есть первое условие высшего блага. Оно, следовательно, должно быть так же возможным, как и его объект, так как содержится в той же заповеди —

содействовать этому благу. Полное же соответствие воли с моральным законом есть *святость* — совершенство, недоступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования. А так как оно тем не менее требуется как практически необходимое, то оно может иметь место только в *прогрессе*, идущем в *бесконечность* к этому полному соответствию, и согласно принципам чистого практического разума необходимо признавать такое практическое движение вперед как реальный объект нашей воли.

Но этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до *бесконечности существование* и личность разумного существа (такое существование и называют бессмертием души). Следовательно, высшее благо практически возможно только при допущении бессмертия души, стало быть, это бессмертие как неразрывно связанное с моральным законом есть ***постулат*** чистого практического разума (под ним я понимаю *теоретическое*, но, как таковое, недоказуемое положение, поскольку оно неотъемлемо присуще *практическому* закону, имеющему a priori безусловную силу).

Положение о моральном назначении нашей природы, что только в прогрессе, идущем в бесконечность, можно достигнуть полного соответствия с нравственным законом, в высшей степени полезно не только ради восполнения неспособности спекулятивного разума, но и для религии. Без него или нравственный закон совершенно лишается своей *святости*, так как тогда его портят, делая его *снисходительным* и потому приспособленным к нашим удобствам, или же преувеличивают (spannt) его назначение и возбуждают надежду на недостижимую цель, а именно на полное приобретение святости воли, и потому предаются мечательным, *теософическим* грезам, полностью противоречащим самопознанию; то и другое будет только мешать беспрестанному *стремлению* к точному и неукоснительному исполнению строгого, не допускающего снисхождения, но не воображаемого (idealischen), а истинного веления разума. Для разумного, но конечного существа воз-

можен только прогресс до бесконечности от низших к высшим ступеням морального совершенства. *Бесконечный,* для которого условие времени ничто, видит в этом нескончаемом для нас ряду полноту соответствия с моральным законом, и святость, которой неотступно требует его заповедь, чтобы быть соразмерным его справедливости в той доле высшего блага, которую он каждому предназначает, может иметь место полностью в интеллектуальном созерцании существования разумных существ. То, что может достаться сотворенному существу в смысле надежды на такую долю, было бы сознанием своего испытанного морального убеждения, дабы имевшийся до сих пор прогресс от более дурного к морально лучшему и неизменное намерение, которое стало благодаря этому известно, дали надежду на дальнейшее беспрерывное продолжение этого прогресса, сколько бы ни длилось существование сотворенного существа, даже после этой жизни *; таким образом, оно может быть полностью адекватным воле бога (без снисхождения или послабления, что было бы несовместимо со справедливостью) не здесь и не в ка-

---

* *Убеждение* в неизменности своего образа мыслей в продвижении к доброму кажется самим по себе невозможным для сотворенного существа. Ввиду этого христианское вероучение ведет свое происхождение только из того самого духа, который творит это освящение, т. е. это твердое намерение, а вместе с ним сознание постоянности в моральном прогрессе. Но и тот, кто сознает, что значительную часть своей жизни до самого ее конца он неуклонно стремился к лучшему, и притом из истинно моральных побуждений, вправе, естественно, иметь если не уверенность, то утешительную надежду, что и в существовании, продолжающемся после этой жизни, он будет держаться этих принципов; и хотя он здесь в своих собственных глазах никогда не оправдывается, он может надеяться на это в будущем при ожидаемом приумножении его естественного совершенства, а вместе с ним и приумножении его обязанностей; тем не менее он в этом продвижении, которое касается, правда, бесконечно далекой цели, но для бога считается достоянием, может иметь надежду на *блаженное* будущее; ведь именно этим выражением пользуется разум, чтобы обозначить полное *благо,* независимое от всех случайных причин мира; это благо так же, как и *святость,* есть идея, которая может содержаться только в бесконечном прогрессе и его целокупности и которой, стало быть, сотворенное существо никогда полностью не достигает.

кой-либо будущий момент существования, а только в бесконечности (обозримой только богом) своего продолжения.

V

Бытие божье как постулат чистого практического разума

Моральный закон в предыдущем анализе вел к практической задаче, которая предписывается только чистым разумом без всякой примеси чувственных мотивов, а именно к необходимой полноте первой и самой главной части высшего блага — ***нравственности,*** и, так как эта задача может быть полностью разрешена лишь в вечности, моральный закон вел к постулату *бессмертия.* Этот же закон должен вести и к возможности второго элемента высшего блага — к соразмерному с этой нравственностью ***счастью*** — так же бескорыстно, как и прежде, из одного лишь беспристрастного разума, а именно к допущению существования причины, адекватной этому действию, т. е. постулировать *бытие бога* как необходимо относящееся к возможности высшего блага (а этот объект нашей воли необходимо связан с моральным законодательством чистого разума). Мы хотим убедительным образом показать эту связь.

Счастье — это такое состояние разумного существа в мире, когда *все* в его существовании *происходит согласно его воле и желанию;* следовательно, оно основывается на соответствии природы со всей его целью и с главным определяющим основанием его воли. Моральный закон как закон свободы повелевает через определяющие основания, которые должны быть совершенно независимыми от природы и ее соответствия с нашей способностью желания (как мотивами); но действующее разумное существо в мире не есть причина самого мира и самой природы. Следовательно, в моральном законе нет никакого основания для необходимой связи между нравственностью и соразмерным с ней счастьем существа, принадлежащего к миру как часть и потому зависимого от него; именно поэтому существо это не может через свою волю быть причиной этой природы и, что касается его счастья, не может своими силами привести

природу в полное согласие со своими практическими основоположениями. Тем не менее в практической задаче чистого разума, т. е. в необходимых усилиях, направленных на высшее благо, такая связь постулируется как необходимая: мы *должны* пытаться содействовать высшему благу (которое поэтому должно быть возможным). Следовательно, здесь *постулируется* также существование отличной от природы причины всей природы; и эта причина заключает в себе основание этой связи, а именно полного соответствия между счастьем и нравственностью. Эта высшая причина должна заключать в себе основание соответствия природы не только с законом воли разумных существ, но и с представлением об этом *законе*, поскольку они полагают его себе *высшим определяющим основанием воли*, значит, не только с нравами по их форме, но и со своей нравственностью как побудительной причиной их, т. е. с моральным убеждением. Следовательно, высшее благо в мире возможно, лишь поскольку признают высшую причину природы, которая имеет причинность, сообразную моральному убеждению. А существо, которое по своим поступкам способно иметь представление о законе, есть *мыслящее существо* (разумное существо), и причинность такого существа по этому представлению о законе есть его *воля*. Следовательно, высшая причина природы, поскольку ее необходимо предположить для высшего блага, есть сущность, которая благодаря *рассудку* и *воле* есть причина (следовательно, и творец) природы, т. е. ***бог***. Следовательно, постулат возможности *высшего производного блага* (лучшего мира) есть вместе с тем и постулат действительности *высшего первоначального блага*, а именно бытия божьего. Нашим долгом было содействовать высшему благу, стало быть, мы имели не только право, но и связанную с долгом как потребностью необходимость предположить возможность этого высшего блага, которое, поскольку оно возможно только при условии бытия божьего, неразрывно связывает предположение этого бытия с долгом, т. е. морально необходимо признавать бытие божье.

Здесь следует отметить, что эта моральная необходимость *субъективна*, т. е. есть потребность, а не *объек-*

тивна, т. е. сама не есть долг; в самом деле, не может быть долгом признавать существование какой-либо вещи (так как это касается только теоретического применения разума). Это также не значит, что необходимо признавать бытие божье *как основание всякой обязательности вообще* (ведь это основание, как это было достаточно доказано, зиждется исключительно на автономии самого разума). К долгу относятся здесь лишь усилия, направленные на осуществление высшего блага в мире и содействие этому благу, возможность которого, следовательно, можно постулировать; но наш разум может мыслить эту возможность только при допущении высшего мыслящего существа; стало быть, признание существования этого мыслящего существа связано с сознанием нашего долга, хотя само это признание необходимо для теоретического разума, для которого оно, рассматриваемое как основание объяснения, может быть названо *гипотезой,* а по отношению к пониманию заданного нам моральным законом объекта (высшего блага), стало быть, к потребности в сфере практического — *верой,* и притом *верой,* основанной на чистом *разуме,* так как только чистый разум (и в своем теоретическом, и в практическом применении) есть ее источник.

Теперь из этой *дедукции* понятно, почему *греческие* школы не могли решить свою проблему практической возможности высшего блага: только потому, что правило применения человеческой волей своей свободы они всегда считали единственным и самим по себе достаточным основанием этой возможности, для чего, по их мнению, не было необходимым бытие божье. Правда, они были правы в том, что принцип нравственности они пытались установить сам по себе, независимо от этого постулата, только из отношения разума к воле и, стало быть, считали его *первым* практическим условием высшего блага; но это еще не было *полным* условием возможности этого блага. *Эпикурейцы* признавали, правда, совершенно ошибочный принцип нравственности за главный, а именно принцип счастья, и максиму произвольного выбора каждого согласно его склонности выдавали за закон, но они поступали вполне *последо-*

вательно: они точно так же, т. е. соответственно с низменным характером своего основоположения, принижали свое высшее благо и ожидали только такого счастья, какого можно достигнуть благодаря человеческому благоразумию (для чего требуется также воздержность и умéрение склонностей); а это, как известно, довольно жалкое счастье, и, смотря по обстоятельствам, может быть весьма разным, не говоря уже о тех исключениях, которые их максимы должны были постоянно допускать и которые делали эти максимы непригодными в качестве законов. *Стоики,* напротив, совершенно верно выбрали свой главный практический принцип, а именно добродетель, как условие высшего блага; но, представляя степень добродетели, необходимую для чистого закона ее, полностью достижимой в этой жизни, они не только моральную способность *человека* под именем *мудреца* возвышали над всеми пределами человеческой природы и признавали нечто противоречащее всякому человеческому познанию, но и вообще не придавали значения второй *составной части* высшего блага, а именно счастью, и не считали его особым предметом человеческой способности желания; своего *мудреца,* словно какое-то божество, они, убежденные в превосходстве его личности, считали совершенно независимым от природы (в отношении его удовлетворенности), полагая, что хотя он и подвержен жизненным невзгодам, но не подчинен им (в то же время изображая его свободным от зла); таким образом они действительно опускали второй элемент высшего блага — личное счастье, усматривая его только в деятельности и удовлетворенности своим личным достоинством и, стало быть, включая его в сознание нравственного образа мыслей, хотя в этом их мог бы в достаточной мере опровергнуть голос их собственной природы.

Учение христианства *, если его даже еще не рассматривают как вероучение, дает в этом отношении

---

* Обычно считают, что христианское нравственное предписание по своей чистоте не имеет никаких преимуществ перед моральным понятием стоиков; однако различие между ними совершенно явное. Стоическая система считала сознание душевной силы тем стержнем, вокруг которого должны были

понятие высшего блага (царства божьего), единственно удовлетворяющее самому строгому требованию практического разума. Моральный закон свят (неукоснителен) и требует святости нравов, хотя всякое моральное совершенство, которого может достигнуть человек, всегда есть только добродетель, т. е. законосообразное убеждение из *уважения* к закону, следовательно, сознание постоянного стремления преступить его, по крайней

вращаться все нравственные убеждения; и хотя ее приверженцы и говорили об обязанностях, даже неплохо их определяли, но мотивы и истинное определяющее основание воли они усматривали в возвышении мышления над низменными, лишь вследствие душевной слабости господствующими мотивами чувств. Добродетель, следовательно, была у них в известной степени героизмом *мудреца,* возвышающегося над животной природой человека и находящего в этом удовлетворение; хотя он указывает другим на обязанности, но себя он считает выше их и не поддается искушению преступить нравственный закон. Однако всего этого они не могли бы делать, если бы представляли себе этот закон в той чистоте и строгости, как это делает заповедь Евангелия. Если под *идеей* я понимаю такое совершенство, адекватно которому ничего не может быть дано в опыте, то моральные идеи от этого не становятся чем-то запредельным, т. е. тем, даже понятие о чем никогда нельзя определить достаточно точно или о чем неизвестно, соответствует ли ему вообще какой-нибудь предмет или нет, каковы идеи спекулятивного разума; как прообразы практического совершенства моральные идеи служат необходимой путеводной нитью для нравственного поведения и вместе с тем *мерилом для сравнения.* Если рассматривать *христианскую мораль* с философской ее стороны, то, сопоставляя ее с идеями греческих школ, окажется, что идеи *киников*[22], *эпикурейцев, стоиков* и *христиан* — это *естественная простота, благоразумие, мудрость* и *святость.* Что касается способа достижения этого, то греческие философы так расходятся между собой, что киники думали, будто для этого достаточно *обыденного человеческого рассудка,* другие же — [достаточно] лишь пути науки; те и другие, следовательно, считали для этого достаточным *применение* одних лишь *естественных сил.* Христианская мораль, так как она устанавливает свою заповедь (как это и должно быть) чисто и строго, отнимает у человека надежду быть полностью адекватным им, по крайней мере в этой жизни, но этим же утешает его: если мы поступаем столь хорошо, сколь это в наших *силах,* мы можем надеяться, что то, что не в наших силах, пригодится в другом месте, хотя, быть может, мы и не будем знать, каким образом. Аристотель и Платон расходятся между собой только в вопросе о *происхождении* наших нравственных понятий.

мере отсутствия чистоты, т. е. примеси многих неистинных (не моральных) побуждений к исполнению закона, стало быть, связанная со смирением самооценка и, значит, в отношении святости, которой требует христианский закон, оставляет сотворенному существу только движение вперед в бесконечность, и именно поэтому он вправе надеяться на бесконечное существование. *Ценность* убеждения, *полностью* соответствующего моральному закону, бесконечна, так как всякое возможное счастье согласно суждению мудрого и всемогущего распределителя его не имеет других ограничений, кроме отсутствия сообразности разумных существ с их долгом. Но моральный закон сам по себе ведь не *обещает* счастья: счастье, по понятиям о естественном порядке вообще, не обязательно связано с соблюдением этого закона. Христианское учение о нравственности восполняет этот пробел (отсутствие второй необходимой составной части высшего блага) представлением о мире, в котором разумные существа всей душой отдаются нравственному закону, как о *царстве божьем,* где природа и нравственность приводятся святым творцом в гармонию, самое по себе чуждую для каждой из них, и этот творец делает возможным высшее производное благо. *Святость* нравов указывается людям в качестве путеводной нити в этой жизни, а соразмерное с ней благо, *блаженство,* представлено как достижимое только в вечности; дело в том, что *святость нравов* всегда должна быть прообразом их поведения в каждом состоянии и продвижение к ней возможно и необходимо уже в этой жизни; *блаженства* же нельзя достигнуть в этом мире под именем счастья (поскольку это зависит от наших сил), и потому оно делается лишь предметом надежды. Несмотря на это, сам христианский принцип *морали* есть не теологический принцип (стало быть, не гетерономия), а автономия чистого практического разума сама по себе, так как познание бога и его воли он делает не основанием этих законов, а только основанием достижения высшего блага при условии соблюдения их и даже истинные *мотивы* соблюдения этих законов усматривает не в ожидаемых

следствиях их соблюдения, а лишь в представлении о долге, так как только точное исполнение долга и делает нас достойными обрести блаженство.

Так моральный закон через понятие высшего блага как объект и конечную цель чистого практического разума ведет к *религии*, т. е. *к познанию всех обязанностей как божественных заповедей, не как санкций*, т. е. *произвольных, самих по себе случайных повелений чуждой воли*, а как неотъемлемых *законов* каждой свободной воли самой по себе, которые, однако, необходимо рассматривать как заповеди высшей сущности, потому что высшего блага, которое моральный закон обязывает нас полагать предметом наших стремлений, мы можем ожидать только от морально совершенной (святой и благой) и вместе с тем всемогущей воли, следовательно, благодаря соответствию с этой волей. Здесь также все остается поэтому бескорыстным и основанным только на долге; и нет надобности полагать в основу страх или надежду в качестве мотивов: если они становятся принципами, они совершенно уничтожают всю моральную ценность поступков. Моральный закон повелевает мне делать конечной целью всякого поведения высшее благо, возможное в мире. Но я могу надеяться на осуществление этого блага только благодаря соответствию моей воли с волей святого и благого творца мира; и хотя в понятии высшего блага как понятии целого, в котором величайшее счастье представляется связанным с величайшей мерой нравственного (возможного для сотворенных существ) совершенства в самой строгой пропорции, содержится и *мое собственное счастье*, тем не менее не оно, а моральный закон (который, вернее, строго ограничивает условиями мое безграничное желание счастья) есть определяющее основание воли, которое предназначено к содействию этому высшему благу.

Вот почему и мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны *сделать* себя счастливыми, а о том, как мы должны стать *достойными* счастья. Только в том случае, если к ней присоединяется религия, появляется надежда когда-нибудь достигнуть

счастья в той мере, в какой мы заботились о том, чтобы не быть недостойными его.

Всякий *достоин* обладать вещью или состоянием в том случае, если это обладание согласуется с высшим благом. Но нетрудно видеть теперь, что всякое достоинство зависит от нравственного поведения, так как в понятии высшего блага это поведение составляет условие всего остального (что относится к состоянию [человека]), а именно обладание долей счастья. Отсюда следует, что мораль никогда нельзя трактовать как *учение о счастье,* т. е. как указание на то, каким образом можно стать счастливым. Она имеет дело исключительно с сообразным разуму условием для счастья (conditio sine qua non), а не со средством его достижения. Но когда она (возлагающая только обязанности, а не предлагающая правила для своекорыстных желаний) излагается полностью, только тогда, после того как порождено основывающееся на законе моральное желание содействовать высшему благу (привести нас к царству божьему), которое прежде не могло появиться ни в одной своекорыстной душе, и ради этого желания сделан шаг к религии,— только тогда это учение о нравственности можно назвать и учением о счастье, так как *надежда* на счастье начинается только с религии.

Отсюда можно видеть, что если спрашивают о *конечной цели бога* в сотворении мира, то надо указать не на *счастье* разумных существ в нем, а на *высшее благо,* которое к указанному желанию этих существ присовокупляет еще одно условие, а именно быть достойным счастья, т. е. *нравственность* этих разумных существ; только нравственность содержит в себе мерило, которое позволяет им надеяться на счастье волею *мудрого* творца. В самом деле, так как *мудрость,* рассматриваемая теоретически, означает *познание высшего блага,* а рассматриваемая практически — *соответствие воли с высшим благом,* то высшей самобытной мудрости нельзя приписывать цель, которая была бы основана только на *благости.* Ведь результат этой благости (в отношении счастья разумных существ) можно мыслить только при ограничивающих условиях соответствия

со *святостью** своей воли как с сообразной высшему первоначальному благу. Поэтому те, кто цель сотворения усматривает в божьей славе (в том случае, если ее мыслят не антропоморфически, как склонность быть прославляемым), нашли, пожалуй, лучшее выражение. В самом деле, больше всего славит бога именно то, что́ есть самое ценное в мире,— уважение к его заповеди, соблюдение святого долга, который возлагает на нас его закон, если превосходное устроение [мира] ведет к тому, чтобы увенчать такой прекрасный порядок соответствующим счастьем. Если последнее (говоря человеческим языком) делает бога достойным любви, то первое делает его предметом поклонения. Сами люди могут, правда, благодеяниями снискать себе любовь, но одним только этим не могут заслужить уважение, так что величайшая благотворительность делает им честь только тем, что она распределяется в соответствии с достоинством.

Отсюда само собой напрашивается вывод, что в ряду целей человек (а с ним и всякое разумное существо) есть *цель сама по себе*, т. е. никогда никем (даже богом) не может быть использован только как средство, не будучи при этом вместе с тем и целью, что, следовательно, само *человечество* в нашем лице должно быть для нас *святым*, так как человек есть *субъект морального закона*, стало быть, того, что само по себе свято, ради чего и в согласии с чем нечто вообще может

---

* Чтобы показать отличительную черту этого понятия, я замечу здесь еще вот что: так как богу приписывают различные атрибуты, качество которых присуще и сотворенному,— только там они возводятся до высшей степени, как, например, могущество, ве́дение, присутствие, благость и т. д. под названиями всемогущества, всеведения, вездесущия, всеблагости и т. д.,— то все же имеются три свойства, которые исключительно и все же без прибавления величины приписываются богу, и все они моральные свойства: *он единый святой, единый блаженный, единый мудрый*, ибо эти понятия уже заключают в себе неограниченность. Соответственно порядку их он *святой законодатель* (и творец), *благой правитель* (и охранитель) и *справедливый судья*. Это три свойства, содержащие в себе все, благодаря чему бог становится предметом религии; соответственно им метафизические совершенства присовокупляются в разуме сами собой.

быть названо святым. Ведь этот моральный закон основывается на автономии его воли как свободной воли, которая по своим общим законам необходимо должна также *согласоваться* с той волей, которой ей следует *подчиняться*.

VI

О постулатах чистого практического разума вообще

Все они исходят из основоположения моральности; это основоположение не постулат, а закон, которым разум непосредственно определяет волю; именно потому, что воля так определяется как чистая воля, она для исполнения своего предписания требует этих необходимых условий. Эти постулаты не теоретические догмы, а *предположения* в необходимо практическом отношении; следовательно, хотя они и не расширяют спекулятивного познания, но в *общем* дают идеям спекулятивного разума (посредством их отношения к тому, что принадлежит к сфере практического) объективную реальность и дают разуму право на такие понятия, обосновать даже возможность которых он иначе не мог бы себе позволить.

Это постулаты *бессмертия, свободы*, если рассматривать их положительно (как постулаты причинности существа, поскольку оно принадлежит к умопостигаемому миру), и *бытия божьего. Первый* вытекает из практически необходимого условия соразмерности продолжительности существования с полнотой в исполнении морального закона; *второй* — из необходимого допущения независимости от чувственно воспринимаемого мира и из способности определения своей воли по закону некоего умопостигаемого мира, т. е. свободы; *третий* — из необходимости условия для такого умопостигаемого мира, который был бы высшим благом при предположении высшего самостоятельного блага, т. е. бытия божьего.

Необходимое в силу уважения к моральному закону стремление к высшему благу и вытекающее отсюда предположение об объективной реальности этого блага приводят, следовательно, через постулаты практиче-

ского разума к понятиям, которые спекулятивный разум мог, правда, предложить в качестве задач, но не мог их раскрыть. Следовательно, 1) к понятиям, при раскрытии которых разум мог лишь впасть в *паралогизмы* (а именно к понятию бессмертия), так как у него не было признака постоянности, чтобы психологическое понятие о субъекте в последней инстанции, которое необходимо приписывается душе в самосознании, довести до реального представления о субстанции, что́ практический разум делает через постулат длительности [существования], необходимой для соразмерности с моральным законом в высшем благе как всей цели практического разума; 2) к понятию, относительно которого спекулятивный разум содержит только *антиномию,* а решение этой антиномии он мог основывать только на проблематически, правда, мыслимом, но по объективной реальности самом по себе недоказуемом и не определимом понятии; т. е. [приводят] к *космологической* идее умопостигаемого мира и к сознанию нашего существования в таком мире через постулат свободы (ее реальность практический разум доказывает посредством морального закона и вместе с ним и посредством закона умопостигаемого мира, на который спекулятивный разум мог только указать, но определить понятие его не мог); 3) придают смысл тому, что́ спекулятивный разум хотя и мог мыслить, но должен был оставить неопределенным только как трансцендентальный *идеал,* а именно *теологическому* понятию первосущности (в практическом отношении, т. е. как условию возможности объекта воли, определяемой указанным законом) как главному принципу высшего блага в умопостигаемом мире через державное моральное законодательство в нем.

Но действительно ли расширяется таким образом наше познание посредством чистого практического разума, и *имманентно* ли в практическом разуме то, что́ для спекулятивного было *трансцендентным?* Конечно, но *только в практическом отношении.* В самом деле, мы этим не познаем ни природы нашей души, ни умопостигаемого мира, ни высшей сущности по тому, что́ они сами по себе; мы имеем лишь понятия о них,

объединенные в *практическом* понятии *высшего блага* как объекта нашей воли, и совершенно a priori через чистый разум, но только посредством морального закона, и то лишь по отношению к нему, т. е. объекту, которому он повелевает. Но этим не постигается, каким образом возможна свобода и как надо теоретически и положительно представлять себе этот вид причинности, а постигается лишь то, что такая свобода существует, постулируемая моральным законом и ради него. Так же обстоит дело и с остальными идеями, которых ни один человеческий рассудок никогда не сможет исследовать по их возможности, хотя никакая софистика не может убедить даже самого простого человека в том, что это не истинные понятия.

VII

Как можно мыслить расширение чистого разума в практическом отношении, не расширяя при этом его познания как разума спекулятивного?

Мы хотим тотчас же дать ответ на этот вопрос применительно к данному случаю, чтобы не оказаться слишком абстрактными. Для того чтобы чистое познание расширить *практически*, должно быть a priori дано *намерение*, т. е. цель как объект (воли), который независимо от всех теоретических основоположений [23] представляется практически необходимым через императив, непосредственно определяющий волю (категорический); этот объект здесь *высшее благо*. Но это благо невозможно без допущения трех теоретических понятий (для которых, так как они лишь чистые понятия разума, нельзя найти соответствующего созерцания, стало быть, на теоретическом пути нельзя найти и объективной реальности), а именно понятий свободы, бессмертия и бога. Следовательно, практическим законом, который предписывает существование высшего возможного в мире блага, постулируется возможность указанных объектов чистого спекулятивного разума, объективная реальность, которую этот разум не мог подтвердить; этим, конечно, теоретическое познание чистого разума приумножается, но это приумножение состоит лишь

в том, что указанные понятия, прежде проблематические (только мыслимые) для чистого разума, теперь ассерторически объявляются такими, которым действительно присущи объекты, так как практический разум неизбежно нуждается в существовании их для возможности своего и притом практически безусловно необходимого объекта — высшего блага, и это дает теоретическому разуму право предполагать их. Но такое расширение теоретического разума не есть расширение спекуляции, т. е. эти понятия не должны иметь положительное применение в *теоретическом отношении*. В самом деле, так как здесь практический разум сделал при этом лишь то, что эти понятия стали реальными и действительно имеют свои (возможные) объекты, хотя нам отнюдь не дается их созерцание (чего и нельзя было требовать), то на основе этой допускаемой реальности их невозможно никакое синтетическое положение. Следовательно, это открытие нисколько не помогает нам в спекулятивном отношении, служит, однако, для расширения этого нашего познания в практическом применении чистого разума. Три вышеуказанные идеи спекулятивного разума сами по себе еще не знания; все же они (трансцендентные) *мысли*, в которых нет ничего невозможного. Теперь же благодаря аподиктическому практическому закону они как необходимые условия возможности того, что́ этот закон повелевает *делать себе объектом*, получают объективную реальность, т. е. этот закон показывает нам, *что они имеют объекты*, но он не в состоянии указать, как их понятие относится к объекту; а это еще не есть познание *этих объектов*, ведь этим вовсе нельзя синтетически судить о них, нельзя теоретически определить их применение и, стало быть, разум не может теоретически пользоваться ими, а ведь именно в этом состоит всякое спекулятивное познание их. Тем не менее теоретическое познание — *правда, не этих объектов*, а разума вообще — было этим расширено постольку, поскольку практические постулаты *дают* указанным идеям *объекты*, так как лишь благодаря этому чисто проблематическая мысль приобрела объективную реальность. Следовательно, это было не расширение познания

данных сверхчувственных предметов, а расширение теоретического разума и познания его в отношении сверхчувственного вообще, поскольку разуму пришлось допустить, *что такие предметы имеются,* хотя он не мог определить их точнее, стало быть расширить это познание самих объектов (которые даны теперь этому разуму исходя из практического основания и только для практического применения); этим приумножением, следовательно, чистый теоретический разум, для которого все указанные идеи трансцендентны и без объекта, обязан исключительно своей чистой практической способности. Здесь они становятся *имманентными* и *конститутивными,* будучи основаниями возможности того, чтобы *сделать действительным необходимый объект* чистого практического разума (высшее благо), так как без этого они *трансцендентны* и представляют собой чисто *регулятивные* принципы спекулятивного разума, которые обязывают его не допускать новый объект за пределами опыта, а продолжать их применение в опыте до полноты[24]. Но раз это приумножение стало достоянием разума, то как спекулятивный разум (собственно говоря, только для того, чтобы гарантировать свое практическое применение) он будет обращаться с этими идеями только негативно, т. е. не расширяя [их], а разъясняя, с тем чтобы отклонить, с одной стороны, *антропоморфизм* как источник *суеверия* или кажущееся расширение указанных понятий мнимым опытом, а с другой стороны, *фанатизм,* который обещает расширение познания посредством сверхчувственного созерцания или тому подобных чувств; и то и другое служит помехой практическому применению чистого разума; следовательно, устранение этой помехи несомненно необходимо для расширения нашего познания в практическом отношении; и это не противоречит признанию того, что разум в спекулятивном отношении от этого нисколько не выиграл.

Для всякого применения разума к тому или другому предмету требуются чистые рассудочные понятия *(категории),* без которых нельзя мыслить ни один предмет. Эти понятия могут быть использованы для теоретического применения разума, т. е. для такого рода

познания, лишь в том случае, если под них подведено также созерцание (которое всегда чувственно), и, следовательно, только для того, чтобы посредством них представлять объект возможного опыта. Но здесь именно *идеи* разума, которые не могут быть даны в опыте, дóлжно мыслить посредством категорий, чтобы познать этот объект. Однако дело идет здесь не о теоретическом познании объектов этих идей, а только о том, что они вообще имеют объекты. Эту реальность дает чистый практический разум, и теоретическому разуму ничего не остается при этом, как только *мыслить* эти объекты посредством категорий, что, как мы уже ясно доказали, вполне возможно и без созерцания (чувственного или сверхчувственного), так как категории имеют свое место и происхождение в чистом рассудке исключительно как способности мыслить независимо и до всякого созерцания и всегда обозначают лишь объект вообще, *каким бы способом он ни был нам дан.* А категориям, если их применять к указанным идеям, нельзя, правда, дать какой-либо объект в созерцании, но то, *что такой объект действительно есть,* что, стало быть, категория как одна лишь форма мысли здесь не пуста, а имеет значение,— это в достаточной мере подтверждается объектом, который практический разум несомненно дает в понятии высшего блага,— *реальностью понятий,* нужных для возможности высшего блага; это приумножение, однако, отнюдь не расширяет познания по теоретическим основоположениям.

* *
*

Если эти идеи о боге, некоем умопостигаемом мире (царстве божьем) и бессмертии определяются затем предикатами, которые заимствуются из нашей собственной природы, то это определение нельзя считать ни *чувственным воплощением* этих чистых идей разума (антропоморфизмы), ни запредельным познанием *сверхчувственных* предметов; ведь эти предикаты не что иное, как рассудок и воля, рассматриваемые в том их соотношении, в каком их следует мыслить в моральном

законе, стало быть, лишь поскольку они могут иметь чистое практическое применение. От всего остального, что психологически присуще этим понятиям, т. е. поскольку мы эмпирически наблюдаем эту свою способность *в ее проявлении* (например, то, что рассудок человека дискурсивен, что его представления суть поэтому мысли, а не созерцания, что они следуют друг за другом во времени, что удовлетворенность его воли всегда зависит от существования ее предмета и т. д.,— всего этого в высшей сущности не может быть), в этом случае отвлекаются; таким образом от понятий, посредством которых мы мыслим себе существо чистого рассудка, остается только то, что необходимо как раз для возможности мыслить себе моральный закон, стало быть, познание бога, но только в практическом отношении; поэтому если бы мы попытались расширить это познание, превращая его в теоретическое познание, мы получили бы рассудок, который не мыслит, а *созерцает*, волю, направленную на предметы, от существования которых ее удовлетворенность нисколько не зависит (я не хочу уже указывать на трансцендентальные предикаты, как, например, на величину существования, т. е. на такую продолжительность, которая, однако, имеет место не во времени, этом единственно возможном для нас способе представлять себе всякое существование как величину); все это свойства, о которых мы не можем составить себе никакого понятия, пригодного для *познания* предмета, и они учат нас тому, что ими никогда нельзя пользоваться для *теории* о сверхчувственных существах, и, следовательно, с этой стороны мы вообще не можем основать спекулятивное познание, а применение его можем ограничить исключительно исполнением морального закона.

Это последнее столь очевидно и может столь ясно быть доказано на деле, что можно смело требовать от всех так называемых *учителей естественного богословия* (странное название! *), чтобы они указали хотя бы

---

* *Ученость* есть, собственно, лишь совокупность *исторических* наук. Следовательно, *ученым богословом* можно назвать только учителя теологии откровения. Но если бы захотели назвать учеными тех, кто овладел основанными на разуме наука-

только одно свойство (скажем, свойство рассудка или воли), определяющее их предмет (за пределами чисто онтологических предикатов), относительно которого нельзя было бы неопровержимо доказать, что, если от него отделить все антропоморфическое, у нас останется одно только слово, и с этим словом нельзя связать какое-либо понятие, посредством которого можно было бы надеяться на расширение теоретического познания. В сфере же практического от свойств рассудка и воли у нас все же остается еще понятие отношения, которому практический закон (a priori определяющий именно это отношение рассудка к воле) дает объективную реальность. А раз это так, то понятию объекта морально определенной воли (понятию высшего блага), а с ним и условиям его возможности — идеям о боге, свободе и бессмертии — также дается реальность, но всегда лишь по отношению к исполнению морального закона (а не для спекулятивной цели).

После этих замечаний легко найти ответ на очень важный вопрос: *относится ли понятие о боге к физике* (стало быть, и к метафизике, которая содержит в себе только чистые априорные принципы первой в общем значении) *или к морали? Объяснять* устроения природы или их изменение, прибегая для этого к помощи бога как творца всех вещей,— это по меньшей мере не физическое объяснение; это вообще означает признание в том, что с философией здесь покончено, так как, для того чтобы составить себе понятие о возможности того, что мы видим перед своими глазами, приходится допустить нечто такое, о чем вообще не имеют никакого понятия. С помощью метафизики дойти от познания *этого* мира до понятия о боге и до доказательства его бытия *достоверными выводами* невозможно потому, что мы должны были бы познать этот мир как совершен-

---

ми (математикой и философией), хотя это уже противоречило бы смыслу слова (в соответствии с которым следует отнести к учености только то, чему непременно нужно *научиться* и чего, стало быть, нельзя самому придумать разумом),— то философ с его познанием бога как положительной наукой представлял бы собой слишком жалкую фигуру, чтобы его за это можно было называть *ученым*.

нейшее возможное целое, стало быть, познать для этого все возможные миры (дабы иметь возможность сравнивать их с этим миром), значит, мы должны были бы быть всеведущими, чтобы сказать, что этот мир был возможен только благодаря *богу* (как мы должны себе мыслить это понятие). Но полностью познать существование этого существа из одних лишь понятий безусловно невозможно, так как каждое суждение о существовании, т. е. такое, где о существе, о котором я составляю себе понятие, говорится, что оно существует, есть суждение синтетическое, т. е. такое, посредством которого я выхожу за пределы понятия и говорю о нем больше того, что̀ мыслилось в этом понятии, а именно что *вне рассудка* еще дан предмет, соответствующий этому понятию *в рассудке*, а это явно нельзя вывести с помощью какого-либо умозаключения. Следовательно, для разума остается только один способ дойти до такого познания, а именно как чистый разум он определяет свой объект, исходя из высшего принципа своего чистого практического применения (так как оно, кроме того, направлено лишь на *существование* чего-то как следствия разума). И тогда в его неизбежно возникающей задаче, т. е. необходимом стремлении воли к высшему благу, появляется необходимость допускать не только такую первосущность для возможности этого блага в мире, но, что самое удивительное, и нечто такое, чего совершенно недоставало продвижению разума по естественному пути, а именно *строго определенное понятие этой первосущности*. А так как этот мир мы знаем слишком мало и еще в меньшей мере можем сравнивать его со всеми возможными мирами, то от порядка, целесообразности и величия его мы можем, правда, заключать к *мудрому, благому, могущественному* и т. д. творцу его, но не можем заключать к *всеведению, всеблагости, всемогуществу* и т. д. Конечно, можно допустить, что мы вправе этот неизбежный пробел восполнить посредством дозволительной, вполне разумной гипотезы, а именно что если в столь многих областях, в которых мы можем приобрести более точные познания, заметны мудрость, благость и т. д., тогда то же самое должно

быть и во всех других областях, и, следовательно, разумно приписывать творцу мира все возможное совершенство. Но это не *выводы,* благодаря которым мы могли бы похвастаться своей проницательностью, а только права, которые могут нам быть снисходительно предоставлены и все же нуждаются еще и в другой рекомендации, чтобы их можно было использовать. Следовательно, на эмпирическом пути (физики) понятие о боге всегда остается *не строго определенным понятием* о совершенстве первосущности, чтобы можно было считать его соответствующим понятию о божестве (от метафизики в ее трансцендентальной части здесь ничего нельзя добиться).

Это понятие я пытаюсь рассмотреть в рамках объекта практического разума и тогда нахожу, что моральное основоположение допускает его только как возможное при предположении, что имеется творец мира, обладающий высшим совершенством. Он должен быть *всеведущим,* дабы знать мое поведение вплоть до самых сокровенных моих мыслей во всех возможных случаях и во всяком будущем времени; *всемогущим,* дабы дать соответствующие этому поведению результаты; *вездесущим, вечным* и т. д. Стало быть, посредством понятия высшего блага как предмета чистого практического разума моральный закон определяет понятие первосущности как высшей сущности, чего не мог сделать физический (и, поднимаясь выше, метафизический) и, значит, весь спекулятивный метод (Gang) разума. Следовательно, понятие о боге первоначально принадлежит не к физике, т. е. [дается] не для спекулятивного разума, а к морали; то же можно сказать и об остальных понятиях разума, о которых мы выше говорили как о его постулатах в его практическом применении.

Если в истории греческой философии, помимо Анаксагора [25], нет явных следов чистой рациональной теологии, то причина этого лежала не в том, что более ранним философам не хватало рассудка и проницательности, чтобы возвыситься до этой теологии путем спекуляции, по крайней мере с помощью вполне разумной гипотезы. Что может быть легче и естественнее простой мысли, могущей прийти на ум каждому,— вместо неопреде-

ленной степени совершенства различных причин, действующих в мире, признавать одну-единственную разумную причину, которая обладает *всем совершенством?* Но зло в мире казалось им слишком серьезным упреком, чтобы считать себя вправе строить такую гипотезу. Стало быть, они обнаружили ум и проницательность именно тем, что не позволили себе такой гипотезы и искали среди естественных причин, не найдут ли они здесь свойства и способности, необходимые для первосущности. Но лишь после того как этот проницательный народ подвинулся в своих изысканиях настолько, что стал философски трактовать даже нравственные вопросы, о которых другие народы только болтали, появилась у них новая потребность, а именно практическая потребность, которая сразу подсказала им определенное понятие первосущности, причем спекулятивный разум остался только зрителем, в лучшем случае имел еще ту заслугу, что украшал понятие, выросшее не на его почве, и целым рядом фактов из наблюдения природы, обнаружившихся только теперь, не столько содействовал большему признанию этого понятия (оно уже имелось), сколько придавал ему блеск мнимотеоретического усмотрения разума.

* *
*

Из этих замечаний читатель критики чистого спекулятивного разума полностью убедится в том, сколь необходима и полезна для теологии и морали была в ней утомительная *дедукция* категорий. В самом деле, только благодаря ей можно было избежать того, чтобы, полагая категории в чистом рассудке, вместе с Платоном считать их врожденными, и на этом основать чрезмерные притязания на теории о сверхчувственном, которым конца не видно, но которые делают теологию волшебным фонарем, показывающим призраки; если же категории считать приобретенными, можно избежать того, чтобы вместе с Эпикуром ограничить все и всякое применение их, даже применение в практическом отношении, одними лишь предметами чувств и

определяющими основаниями чувств. Но после того как критика в дедукции категорий доказала: *во-первых,* что они не эмпирического происхождения, а имеют a priori свое местонахождение и источник в чистом рассудке; *во-вторых,* что так как они относятся к *предметам вообще* независимо от созерцания этих предметов, то они — правда, лишь в применении к *эмпирическим* предметам — осуществляют *теоретическое познание,* но и, примененные к предмету, данному чистым практическим разумом, служат для *определенного мышления, направленного на сверхчувственное,* впрочем лишь постольку, поскольку это мышление определяется только такими предикатами, которые необходимо относятся к чистой, a priori данной *практической цели* и ее возможности. Они впервые приводят спекулятивное ограничение чистого разума и его практическое расширение в то *отношение равенства,* в котором разум вообще может быть применен целесообразно; этот пример лучше всего доказывает, что путь к *мудрости,* дабы он был надежным, удобопроходимым и верным, у нас, людей, неизбежно должен идти через науку; но только по завершении науки можно убедиться в том, что она ведет к этой цели.

VIII

О признании истинности из потребности чистого разума

Потребности чистого разума при его спекулятивном применении ведут только к *гипотезам,* а потребности чистого практического разума — к *постулатам;* в самом деле, в первом случае я в ряду оснований поднимаюсь от производного так высоко, *как я хочу,* и нуждаюсь в первооснове не для того, чтобы дать этому производному (например, причинной связи вещей и изменений в мире) объективную реальность, а только для того, чтобы полностью удовлетворить свой пытливый разум в исследовании этого производного. Так, я вижу порядок и целесообразность в природе и мне надобно переходить к спекуляции не для того, чтобы убедиться в их *действительности,* а только для того, чтобы *объяснить* их и *предполагать божество* как их причину; и тогда,

ввиду того что заключение от действия к определенной причине, в особенности к столь точно и столь полностью определенной причине, какую мы мыслим в боге, всегда ненадежно и сомнительно, такое предположение может быть развито в лучшем случае до степени самого разумного для нас, людей, мнения *. Потребность же чистого *практического* разума основана на *долге* — делать нечто (высшее благо) предметом моей воли, чтобы содействовать ему всеми моими силами; но для этого я должен допустить возможность его, стало быть и условия этой возможности, а именно бога, свободу и бессмертие, так как своим спекулятивным разумом я доказать их не могу, хотя и не могу опровергнуть. Этот долг основывается, правда, на совершенно независимом от этих последних допущений и самом по себе аподиктически достоверном законе, а именно на моральном законе, и постольку не нуждается в какой-либо иной поддержке теоретического мнения о внутреннем характере вещей, о скрытой цели миропорядка или властвующего над ним правителя, чтобы полностью обязать нас к безусловно законосообразным поступкам. Но субъективный эффект этого закона, а именно соответствующее ему и необходимое благодаря ему *стремление* содействовать практически возможному высшему благу, предполагает по крайней мере то, что последнее *возможно;* в противном случае было бы практически невозможно стремиться к объекту понятия, которое в сущности пусто и лишено объекта. А вышеуказанные постулаты касаются только физических или метафизических, одним словом, содержащихся в природе вещей условий *воз-*

* Но и здесь мы не могли бы сослаться на потребность *разума,* если бы перед нами не было проблематического, но неизбежного понятия разума, а именно понятия безусловно необходимой сущности. Это понятие должно быть определенным, и если сюда присоединяется стремление к расширению [познания], то это есть объективное основание потребности спекулятивного разума, а именно потребности точнее определить понятие необходимой сущности, которая служит первоосновой для других, и тем самым распознать ее. Без такой предшествующей необходимой проблемы нет *потребностей,* по крайней мере потребностей *чистого разума;* остальные суть потребности *склонности.*

можности высшего блага, но не ради той или другой спекулятивной цели, а только ради практически необходимой цели, присущей воле чистого разума, которая здесь не *выбирает*, а *повинуется* неукоснительному велению разума; это веление имеет *объективно* свое основание в характере вещей, поскольку чистый разум должен судить о них в общей форме, и основывается не на *склонности*, которая ради того, чего мы *желаем* из одних только *субъективных* оснований, отнюдь не вправе считать средства для этого возможными или предмет [желания] — действительным. Следовательно, это *безусловно необходимая потребность* и допущение ее оправданно не только как дозволительная гипотеза, но и как постулат в практическом отношении; и если признать, что чистый моральный закон как веление (не как правило благоразумия) безусловно обязателен для каждого, то честный человек может, конечно, сказать: я *хочу*, чтобы был бог, чтобы мое существование в этом мире имело свое продолжение и вне природной связи в мире чистого рассудка, чтобы, наконец, мое существование было бесконечным; я настаиваю на этом и не позволю отнять у себя этой веры, ведь это единственный случай, где мой интерес, поскольку я не *смею* в нем ничем поступиться, неизбежно определяет мое суждение вопреки всем мудрствованиям, хотя бы я и не был в состоянии ответить на них или противопоставить им более правдоподобные [соображения]*.

---

* В «Deutsches Museum» за февраль 1787 г. помещена статья покойного Виценмана [26], человека тонкого и светлого ума (о преждевременной смерти которого мы весьма сожалеем), где он оспаривает право заключать от потребности к объективной реальности ее предмета и объясняет свою мысль примером с *влюбленным*, который, безумно увлекшись идеей красоты, что было лишь плодом его воображения, хотел заключить, что такой объект действительно где-то существует. Я считаю, что Виценман совершенно прав во всех случаях, где потребность основывается на *склонности*, которая не может постулировать существование своего объекта даже для тех, кто целиком в ее власти, в еще меньшей мере содержит в себе требование, имеющее силу для каждого, и поэтому она есть только *субъективное* основание желаний. Здесь же она есть *потребность разума*, возникающая из *объективного* основания определения воли, а именно из морального закона, который безусловно обязателен

* *
*

Да будет мне дозволено присовокупить здесь еще одно замечание, чтобы избежать ложных толкований при применении столь необычного еще понятия, как понятие веры, основанной на чистом практическом разуме.— Может показаться, будто основанная на разуме вера провозглашается здесь чуть ли не *заповедью*, а именно [предписывает] признавать возможным высшее благо. Но вера, которая предписывается как заповедь, есть бессмыслица. Если вспомнить вышеприведенное объяснение того, что́ требуется признавать в понятии высшего блага, то увидим, что нельзя приписывать как заповедь признание такой возможности и что никакие практические намерения не требуют *допущения* ее; спекулятивный разум должен признать ее без всякой просьбы, ведь никто не станет утверждать, что соответствующая моральному закону достойность разумного существа в мире быть счастливым сама по себе не *может* быть связана с соразмерным ей обладанием счастьем. В отношении же первой части высшего блага, а именно того, что́ касается нравственности, моральный закон дает нам заповедь, и сомнение в возможности этой составной части было бы равносильно сомнению в самом моральном законе. Что же касается второй части этого объекта, именно счастья, полностью соразмерного с указанной достойностью, то допущение возможности его вообще не нуждается, правда, в заповеди, так как сам теоретический разум ничего против этого не имеет, но *способ, каким* мы должны мыслить себе такую гармонию между законами природы и законами

для каждого разумного существа, следовательно, a priori дает право на допущение соответствующих ему условий в природе и делает эти условия неотделимыми от полного практического применения разума. Она представляет собой долг осуществлять высшее благо, насколько это в наших силах; поэтому высшее благо и должно быть возможным; стало быть, для каждого разумного существа в мире неизбежно допускать то, что́ необходимо для объективной возможности этого блага. Допущение это столь же необходимо, как и моральный закон, по отношению к которому оно только и имеет значение.

свободы, имеет в себе нечто такое, в отношении чего нам предоставляется *выбор*, так как теоретический разум ничего не решает здесь с аподиктической достоверностью, и в отношении его возможен такой моральный интерес, который решает дело.

Выше я сказал, что по одному лишь естественному ходу вещей в мире нельзя ни ожидать, ни считать невозможным счастье, строго соразмерное с нравственным достоинством, что, следовательно, возможность высшего блага с этой стороны может быть допущена только при предположении морального творца мира. Я намеренно воздержался от ограничения этого суждения *субъективными* условиями нашего разума, чтобы только тогда использовать это ограничение, когда можно будет точнее определить способ признания истинности разумом. В действительности вышеуказанная невозможность *только субъективна*, т. е. наш разум находит *для себя невозможным* объяснить себе по одному лишь естественному ходу вещей такую строго соразмерную и совершенно целесообразную связь между двумя событиями, совершающимися в мире по столь различным законам, хотя во всем, что вообще есть в природе целесообразного, нельзя невозможность его доказать по общим законам природы, т. е. в достаточной мере доказать исходя из объективных оснований.

Но теперь вступает в действие решающее основание иного рода, чтобы положить конец колебаниям спекулятивного разума. Заповедь — содействовать высшему благу — имеет объективное основание (в практическом разуме); возможность этого блага также имеет объективное основание (в теоретическом разуме, который ничего против этого не имеет). Но каким образом мы должны представлять себе эту возможность: по всеобщим ли законам природы, без властвующего над природой мудрого творца или только при допущении его, — этого разум объективно решить не может. Но здесь появляется *субъективное* условие разума — единственный теоретически для него возможный и вместе с тем единственный подходящий для моральности (которая подчинена *объективным* законам разума) способ мыслить себе точное соответствие между царством природы

и царством нравственности как условие возможности высшего блага. А так как содействие этому благу и, следовательно, допущение его возможности необходимо *объективно* (но только как следствие практического разума), а способ, каким мы хотим мыслить себе высшее благо как возможное, зависит от нашего выбора, при котором, однако, свободный интерес чистого практического разума решается на допущение мудрого творца мира,— то принцип, который определяет здесь наше суждение, хотя и *субъективен* как потребность, но вместе с тем как средство содействия тому, что́ необходимо *объективно* (практически), есть основание *максимы* признания истинности в моральном отношении, т. е. *вера, основанная на чистом практическом разуме.* Эта вера, следовательно, не предписывается, она возникла из самого́ морального убеждения как добровольное, подходящее для моральной (предписанной) цели и, кроме того, согласное с теоретической потребностью разума определение нашего суждения — признавать существование мудрого творца мира и полагать его в основу применения разума; следовательно, даже у благонамеренных людей она может быть иногда поколеблена, но никогда не переходит в неверие.

IX

О мудро соразмерном с практическим назначением человека соотношении его познавательных способностей

Если человеческой природе предназначено стремиться к высшему благу, то и мера ее познавательных способностей, в особенности их соотношение, должна считаться подходящей для этой цели. Критика же чистого *спекулятивного* разума доказывает, что этого разума далеко не достаточно, чтобы соответственно с этой целью решить важнейшие предлагаемые ему задачи, хотя эта критика не отрицает естественных и достойных внимания указаний спекулятивного разума, а также великих шагов, которые он в состоянии делать, чтобы приблизиться к этой великой поставленной ему цели, никогда, однако, не достигая ее самой по себе, даже с помощью величайшего познания природы. Сле-

довательно, здесь природа, кажется, наделила нас способностью, необходимой для нашей цели, лишь *как мачеха*.

Но допустим, что природа снизошла до нашего желания и наделила нас той способностью проницательности или просветленности, которой нам хотелось бы обладать или которой мы действительно, как *воображают* некоторые, обладаем; каково было бы, по всей вероятности, следствие этого? Если бы не изменилась и вся наша природа, то *склонности*, а ведь за ними всегда первое слово, сначала потребовали бы своего удовлетворения и в соединении с разумным размышлением потребовали бы максимального и продолжительного удовлетворения под именем *счастья*. Моральный закон заговорил бы потом, чтобы держать их в подобающих рамках и даже подчинить их всех более высокой цели, не считающейся ни с какой склонностью. Но вместо спора, который моральному убеждению приходится вести со склонностями и в котором после нескольких поражений должна быть постепенно приобретена моральная сила души, у нас *перед глазами* постоянно стояли бы *бог* и *вечность* в их *грозном величии* (ведь то, что мы можем доказать полностью, имеет для нас такую же степень достоверности, как и то, в чем мы убеждаемся своими глазами). Нарушений закона, конечно, не было бы, и то, чего требует заповедь, было бы исполнено, но так как *убеждение*, на основе которого до́лжно совершать поступки, не может быть внушено никакой заповедью, а побуждение к деятельности здесь всегда под рукой и оно *внешнее*, следовательно, разум не должен пробивать себе дорогу, собирая силы для противодействия склонностям с помощью живого представления о достоинстве закона,— то большинство законообразных поступков было бы совершено из страха, лишь немногие — в надежде и ни один — из чувства долга, а моральная ценность поступков, к чему единственно сводится вся ценность личности и даже ценность мира в глазах высшей мудрости, вообще перестала бы существовать. Таким образом, пока природа людей оставалась бы такой же, как теперь, поведение их превратилось бы просто в механизм,

где, как в кукольном представлении, все хорошо *жестикулируют*, но в фигурах *нет жизни*. Так как, однако, дело обстоит у нас совершенно иначе и мы при всем напряжении нашего разума можем иметь только очень смутные и сомнительные виды на будущее, а миро-правитель позволяет нам только догадываться о его существовании и его величии, но не позволяет нам видеть его или ясно доказать это, моральный же закон в нас, не обещая с несомненностью ничего и не угрожая ничем, требует от нас бескорыстного уважения, хотя, впрочем, только тогда, когда это уважение становится деятельным и преобладающим, позволяет нам в силу этого заглянуть, и то мельком, в царство сверхчувственного,— то может иметь место истинно нравственное убеждение, непосредственно относящееся к закону, и разумное существо может стать достойным быть причастным к высшему благу, соразмерному с моральной ценностью его личности, а не только с его поступками. Следовательно, и здесь было бы верно то, чему нас в достаточной мере учит исследование природы и человека, [а именно] что неисповедимая мудрость, благодаря которой мы существуем, столь же достойна уважения в том, в чем она нам отказала, как в том, что она нам дала.

КРИТИКИ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА
ЧАСТЬ ВТОРАЯ

УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Под *учением о методе* чистого *практического* разума не следует понимать способ обращения (как в размышлении, так и в изложении) с чистыми практическими основоположениями ради *научного* познания их, что, собственно, лишь в *теоретической* области называется методом (ведь общедоступное познание нуждается в *приемах*, а наука — в *методе*, т. е. в таком образе действий *по принципам* разума, благодаря которому единственно и может многообразное в познании стать *системой*). Скорее, под таким учением о методе подразумевают тот способ, каким можно было бы содействовать *проникновению* законов чистого практического разума в человеческую душу и *влиянию* на ее максимы, т. е. каким образом можно было бы объективно практический разум сделать и *субъективно* практическим.

Ясно, что те же самые определяющие основания воли, единственно которые и делают максимы собственно моральными и дают им нравственную ценность, непосредственное представление о законах и объективно необходимое соблюдение их как долг, должны быть представлены как истинные мотивы поступков, так как иначе была бы осуществлена *легальность* поступков, но не *моральность* убеждений. Однако не столь ясно, и с первого взгляда должно даже казаться совершенно неправдоподобным, что указанное представление о чистой добродетели может и субъективно иметь *бóльшую силу* над человеческой душой и служить гораздо более

сильным побуждением к тому, чтобы осуществлять эту легальность поступков и приводить к более основательным решениям — предпочитать всем другим соображениям закон из одного лишь уважения к нему, чем все соблазны, которые могут возникать из представлений (Vorspiegelungen) об удовольствии и вообще о том, что́ можно считать принадлежащим к счастью, или чем все, что угрожает страданиями и бедами. Тем не менее это действительно так, и если человеческая природа не была бы такой, то и никакой способ представления о законе никогда не мог бы вызвать моральность убеждения, к каким бы средствам ни вздумали обращаться ради этой цели. Тогда все было бы сплошным лицемерием, закон стал бы ненавистным или презренным, несмотря на то что его соблюдали бы ради личной выгоды. Может быть, в наших поступках и была бы соблюдена буква закона (легальность), но не было бы в наших убеждениях духа закона (моральности), и так как при всех своих усилиях мы в своем суждении все же не могли бы полностью освободиться от разума, то мы неизбежно должны были бы в собственных глазах казаться недостойными и порочными, если бы даже пытались перед внутренним судилищем вознаградить себя за эту обиду тем, что мы наслаждались бы удовольствием, которое, как мы воображаем, связало бы признанный нами естественный или божественный закон с механической деятельностью полиции, которая считается только с тем, что́ совершают, нисколько не интересуясь побудительными причинами совершаемого.

Нельзя, конечно, отрицать, что для того, чтобы направить на путь морально доброго еще неразвитый или уже одичавший дух, нужны некоторые подготовительные меры — приманивать его выгодой или пугать его лишениями. Но как только эти механические меры (Maschinenwerk), эти помочи произведут хоть некоторое действие, надо непременно вселить в душу чистое моральное побуждение, которое дает ей неожиданную даже для нее силу не только потому, что оно единственное побуждение, которое создает характер (практически последовательный образ мышления по неизменным максимам), но и потому, что оно учит людей

ощущать свое собственное достоинство, дает душе силу оторваться от всякой чувственной привязанности, желающей стать господствующей, и в независимости своей умопостигаемой природы и душевном величии, в чем оно и видит свое назначение, найти щедрое вознаграждение за приносимую жертву. Следовательно, это свойство нашей души, эту восприимчивость к чистому моральному интересу и, стало быть, движущую силу чистого представления о добродетели, если его как следует донести до человеческого сердца, мы хотим показать посредством наблюдений, доступных каждому, как самый могущественный мотив и, если дело идет о продолжительности и точности в следовании моральным максимам, как единственное побуждение к добру; при этом надо также напомнить, что если эти наблюдения обнаруживают только действительность такого чувства, а не достигнутое им нравственное совершенствование, то это не наносит никакого ущерба единственному методу, предписывающему делать объективно практические законы чистого разума субъективно практическими посредством одного лишь чистого представления о долге, и вовсе не говорит о том, что этот метод — пустая фантазия. В самом деле, так как этот метод еще никогда не был приведен в действие, то и опыт ничего не может сказать о его результате, можно лишь требовать доказательств восприимчивости к таким мотивам, которые я здесь кратко изложу, а затем в немногих словах опишу метод установления и развития истинно морального образа мыслей.

Если обратить внимание на ход беседы в разношерстном обществе, которое состоит не только из ученых и любителей умствовать, но из деловых людей или женщин, то можно заметить, что кроме рассказов и шуток там всегда имеется еще одно развлечение, а именно резонерство, так как рассказы, поскольку они должны быть новы и интересны, скоро исчерпываются, а шутки легко становятся пошлыми. У людей, на которых всякое мудрствование легко наводит скуку, среди всех видов резонерства больше всего вызывают интерес (Beitritt) и вносят какое-то оживление в общество рассуждения о *нравственной ценности* того или другого

поступка, в котором выявляется характер человека. Те, на кого все тонкости и умствования в теоретических вопросах наводят скуку и тоску, тотчас включаются в разговор, когда дело касается выявления моральной ценности хорошего или дурного поступка, о котором идет речь; они готовы так тщательно, изощренно и со всей тонкостью выискивать все, что могло бы умалить в нем чистоту и, стало быть, степень добродетельности намерения или хотя бы возбудить сомнение в ней, чего нельзя ожидать от них, когда речь идет об объекте спекуляции. В таких суждениях часто проглядывает характер именно тех, кто высказывает свое мнение о других; некоторые из тех, кто судит главным образом об умерших, особенно склонны защищать то доброе, что рассказывают о тех или других делах этих лиц, против всех оскорбительных упреков в нечестности и в конце концов защищать все нравственное достоинство личности против обвинения в притворстве и скрытой злобе; другие, наоборот, больше помышляют о нареканиях и обвинениях, дабы оспаривать это достоинство. Последним, однако, не всегда можно приписывать намерение всякими умствованиями отрицать все случаи добродетельного поведения людей, дабы превратить добродетель в пустой звук; часто это лишь благонамеренная строгость в определении истинно нравственной ценности согласно неукоснительному закону, в сопоставлении с которым (а не с примерами) самомнение в сфере морального сильно уменьшается, а смирение не только внушается, но при строгом самоиспытании ощущается каждым. Тем не менее в большинстве случаев защитники чистоты намерения в данных примерах охотно смыли бы с намерения малейшее пятнышко там, где есть возможность предполагать его честность, с той целью, чтобы в случае, когда оспаривается достоверность всех примеров и отрицается чистота всякой добродетели, не стали в конце концов считать ее просто химерой и, таким образом, не третировали всякое стремление к ней как пустое жеманство и ложное самомнение.

Я не знаю, почему воспитатели молодежи до сих пор не воспользовались этой склонностью разума с та-

кой охотой вдаваться в самое тонкое рассмотрение намеченных практических вопросов и, положив в основу чисто моральный катехизис, не выискали жизнеописания людей древности и нового времени, для того чтобы иметь под рукой доказательства для предлагаемых обязанностей, где они могли бы, главным образом посредством сравнения подобных поступков при различных обстоятельствах, побудить своих питомцев высказывать суждения, дабы определить бо́льшую или меньшую моральную ценность этих поступков; здесь даже самая ранняя юность, которая вообще-то еще не созрела для спекуляции, скоро становится очень проницательной и, замечая успехи своей способности суждения, проявляет к таким вопросам большой интерес; но самое главное — это то, что есть полное основание надеяться, что частые упражнения в определении благонравного поведения во всей его чистоте, в одобрении его, в выявлении (с сожалением или презрением) малейшего отклонения от него, хотя бы до сих пор они были только игрой способности суждения, в которой дети могут состязаться друг с другом, тем не менее оставят длительный след глубокого уважения к одним поступкам и отвращения к другим, а это — в силу одной лишь привычки часто рассматривать такие поступки как достойные одобрения или порицания — создаст хорошую основу для честности во всем их образе жизни в будущем. Я хотел бы, чтобы не утруждали молодежь примерами так называемых *благородных* (сверхдобродетельных) поступков, которыми так изобилуют наши сентиментальные сочинения, и обращали главное внимание на долг и на то достоинство, которое человек может и должен обрести в собственных глазах от сознания того, что он не нарушил долг, так как то, что сводится к пустым желаниям и тоске по недостижимому совершенству, порождает лишь героев романов, которые, хвастаясь своим чувством чрезмерно великого, освобождают себя от исполнения обыденной и обиходной обязанности, которая в таком случае кажется им ничтожно малой *.

---

* Весьма полезно превозносить поступки, в которых проявляются высокий, бескорыстный и участливый образ мыслей и

Но если спрашивают, в чем, собственно, заключается *чистая* нравственность, на которой, как на пробном камне, надо испытывать моральную ценность каждого поступка, то я должен признаться, что только философы могут считать сомнительным решение этого вопроса, ведь в обыденном человеческом разуме он уже давно решен, правда не посредством отвлеченных общих формул, а обычным применением, словно как различие между правой и левой рукой. Итак, мы прежде всего хотим показать на примере критерий чистой добродетели; представим себе, что он предлагается для суждения десятилетнему ребенку, и посмотрим, необходимо ли он должен так судить сам собой, без всяких указаний учителя. Рассказывают историю честного человека, которого хотят заставить участвовать в клевете на невинного, но бедного человека (как, например, Анна Болейн по обвинению Генриха VIII Английского[27]). Ему предлагают выгоды, т. е. большие подарки или высокий чин, но он их отвергает. Это возбуждает в душе [юного] слушателя одобрение и сочувствие, потому что речь идет о выгоде. И вот начинают прибегать к различным угрозам. Среди этих клеветников есть лучшие друзья этого честного человека, которые отказывают ему теперь в дружбе, есть близкие родственники, которые (а он человек бедный) грозят ему лишить его наследства, власть имущие, которые могут его преследовать и наносить ему ущерб на каждом шагу и при любом случае, государь, который грозит ему лишением свободы и даже жизни. Наконец, чтобы мера страдания была полной, заставляют его испытать

человечность. Но здесь надо обращать внимание не столько на *душевный подъем,* который бывает очень непостоянным и преходящим, сколько на *подчинение сердца долгу,* от чего можно ждать более продолжительного влияния, так как оно приводит к принципу (а душевный подъем — только к отдельным вспышкам). Стоит только немного подумать, и сразу найдется вина, которую человек почему-то возлагает на себя по отношению к человеческому роду (хотя бы она состояла только в том, что из-за неравенства людей в гражданском строе он пользуется такими выгодами, из-за которых так сильно нуждаются другие), чтобы самолюбивая мечта о *заслуге* не вытесняла мысли о *долге.*

и то горе, которое глубоко может почувствовать только нравственно доброе сердце: его семья, которой грозят величайшие лишения и нужда, *умоляет* его об *уступчивости* — его, человека честного, но и нетвердого, сострадательного, а также чувствительного к собственной нужде; в момент, когда он желал бы, чтобы никогда не было того дня, который принес ему такое несказанное горе, он тем не менее без всяких колебаний и сомнений остается верным своему намерению быть честным. Тогда мой юный слушатель постепенно переходит от одобрения к удивлению, от удивления — к изумлению и, наконец, к величайшему благоговению, и его охватывает сильное желание и самому быть таким же человеком (хотя, конечно, не в его положении); добродетель здесь столь ценна только потому, что она так дорого стóит, а не потому, что она что-то дает. Все удивление и даже стремление подражать такому характеру здесь целиком покоится на чистоте нравственного принципа, которую можно представить себе с полной ясностью лишь потому, что все, что люди только могут причислять к счастью, перестает здесь быть мотивом поступка. Следовательно, нравственность тем больше имеет силы над человеческим сердцем, чем более чисто она представлена. Отсюда следует, что если закон нравственности и образ святости и добродетели вообще должны оказывать некоторое влияние на нашу душу, то они могут его оказывать, лишь поскольку они как мотивы принимаются близко к сердцу в чистом виде, не смешанные с намерением приобрести что-то для собственного благополучия, потому что ярче всего они проявляются в страданиях. Но то, устранение чего увеличивает действие движущей силы, есть препятствие. Следовательно, всякая примесь мотивов личного счастья препятствует тому, чтобы моральный закон имел влияние на человеческое сердце.— Я утверждаю далее, что даже в вышеуказанном удивительном поступке, когда побудительной причиной, из которой он возник, было глубокое уважение к своему долгу, именно это уважение к закону, а не притязание на внутреннее представление о великодушии и благородном, достойном образе мыслей имеет величайшее влияние на душу

зрителя; следовательно, долг, а не заслуга должен оказывать не только самое определенное, но, если он представлен в истинном свете своей ненарушимости, и самое неотразимое влияние на душу.

В наше время, когда нежными и мягкими чувствами или высокопарными и раздутыми претензиями, скорее расслабляющими, чем укрепляющими сердце, надеются сделать для души больше, чем скучным и серьезным представлением о долге, более соразмерным с человеческим несовершенством и прогрессом в добре, указание на этот метод более необходимо, чем когда бы то ни было. Совершенно нецелесообразно ставить в пример детям поступки как благородные, великодушные и достойные в надежде склонить их к ним, возбуждая энтузиазм. Действительно, так как дети не очень преуспели в соблюдении самого обычного долга и даже в правильной оценке его, то это означало бы, что со временем они сделались бы мечтателями. Но и для более зрелой и опытной части человечества этот мнимый мотив оказывает если не вредное, то во всяком случае не истинно моральное влияние на душу, которого ведь и хотели добиться.

Все *чувства*, в особенности те, которые вызывают столь необычное напряжение, должны оказывать свое влияние именно в момент их остроты, до того как они утихнут; иначе они ни к чему не ведут, поскольку сердце естественным путем возвращается к своему естественному, умеренному жизненному темпу и таким образом становится по-прежнему вялым, так как до него было донесено то, что его возбуждало, но не то, что давало бы ему силы. *Принципы* должны быть основаны на понятиях; на всякой другой основе могут иметь место только вспышки, которые не могут дать человеку никакой моральной ценности и даже уверенности в себе, без чего не может быть сознания своего морального убеждения и морального характера, а это сознание — высшее благо в человеке. Эти понятия, если они должны стать субъективно практическими, не должны останавливаться на объективных законах нравственности, чтобы восхищаться ими и высоко ценить их по отношению к человечеству, а должны рассматривать пред-

ставление о них по отношению к человеку и к его индивидуальности; в самом деле, этот закон появляется в форме, правда в высшей степени достойной уважения, но не столь привлекательной, как если бы он принадлежал к тому элементу, к которому человек естественным образом привык, а в таком виде, в каком он вынуждает человека — часто не без самоотречения — оставлять естественные склонности и обращаться к высшему закону, в котором человек может сохранить себя лишь с трудом, постоянно опасаясь возврата [к прежнему]. Одним словом, моральный закон требует соблюдения из чувства долга, а не из предпочтения, которого нельзя и не надо предполагать.

Посмотрим на примере, больше ли субъективно движущей силы мотива заключается в представлении о поступке как поступке благородном и великодушном, чем в том случае, если он представляется только как долг по отношению к серьезному моральному закону. Если кто-то с величайшей опасностью для жизни пытается спасти при кораблекрушении людей и при этом в конце концов сам погибает, то этот поступок хотя, с одной стороны, и вменяется в долг, но, с другой стороны, большей частью вменяется в заслугу, однако высокая оценка такого поступка очень ослабляется понятием о *долге по отношению к самому себе,* который здесь до некоторой степени терпит ущерб. Более определенно великодушное принесение в жертву своей жизни для спасения родины, хотя и здесь остается некоторое сомнение, действительно ли это неоспоримый долг — добровольно и без всяких приказаний посвящать себя этой цели; и поступок этот не имеет в себе всей силы примера и побуждения к подражанию. Но если это непременный долг, неисполнение которого нарушает моральный закон сам по себе, безотносительно к человеческому благу, и как бы попирает святость его (такого рода долг обычно называют долгом перед богом, так как в боге мы мыслим себе идеал святости в субстанции), то мы с глубоким и бесконечным уважением исполняем его, жертвуя для этого всем, что только могло бы иметь ценность для самой сокровенной из всех наших склонностей; и мы

видим, что такой пример придает силу нашей душе и возвышает ее, если мы можем убедиться на этом примере, что человеческая природа способна так возвышаться надо всем, что только природа может дать в виде побуждения к противоположному. Ювенал столь превосходно представил такой пример, что дает читателю возможность живо почувствовать силу мотивов, заключающихся в чистом законе долга как долга.

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet periuria tauro,
Summum crede nefas animan praeferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas[28].

Если мы вносим в наши поступки лестное для нас сознание заслуги, то мотив несколько смешивается уже с самолюбием и, следовательно, получается некоторое содействие со стороны чувственности. Но всему предпочитать лишь святость долга и сознавать, что это *можно*, так как наш собственный разум признает это как свое веление и говорит, что так *дóлжно* делать,— значит как бы совершенно возвышаться над самим чувственно воспринимаемым миром; и в таком сознании закона это также в качестве мотива способности, *господствующей над чувственностью*, неразрывно, хотя не всегда, связано с эффектом, который, однако, благодаря частому обращению к этому мотиву и скромным сначала попыткам применять его дает надежду на полное свое воздействие, чтобы постепенно вызывать в нас самый большой, но чистый моральный интерес к нему.

Итак, метод принимает следующее направление. *Прежде всего* для него важно превратить оценку по моральным законам в естественное занятие, сопутствующее нашим собственным поступкам и рассмотрению свободных поступков других, превратить ее как бы в привычку и изощрить ее; сначала спрашивают, объективно ли *сообразуется* поступок с *моральным законом* и с каким именно; при этом закон, который дает только *основание* для обязательности, отличают от того закона, который действительно *обязателен*

(leges obligandi a legibus obligantibus) (как, например, закон того, чего требует от меня *потребность* человека, в противоположность закону того, чего требует от меня *право* человека; последний закон предписывает существенные обязанности, а первый — несущественные), и таким образом привыкают различать разные обязанности, которые соединяются в одном поступке. Другой момент, на который следует обращать внимание, — это вопрос: совершен ли поступок также (субъективно) *ради морального закона* и, следовательно, имеет ли он не только нравственную правильность как действие, но и нравственную ценность как убеждение согласно максиме? Нет сомнения, что это упражнение и сознание возникающей отсюда культуры нашего разума, имеющего суждение только о практическом, постепенно должно пробуждать некоторый интерес к закону этого разума, стало быть, к нравственно добрым поступкам. В самом деле, мы в конце концов всегда любим то, рассмотрение чего дает нам почувствовать, что расширяем применение своих познавательных способностей, которому содействует главным образом то, в чем мы находим моральную правильность, потому что разум с его способностью a priori определять по принципам, что́ должно происходить, может чувствовать себя хорошо только при таком порядке вещей. Начинает же в конце концов созерцающий природу любить предметы, которые сначала были противны его чувствам, когда он обнаруживает великую целесообразность в их организации, и таким образом изучение их дает пищу его разуму. Лейбниц вернул насекомое, которое он внимательно наблюдал под микроскопом, на лист его дерева, так как считал, что рассмотрение насекомого его чему-то научило и что он как бы пользовался его благодеянием.

Но такая деятельность способности суждения, которая дает нам чувствовать наши собственные познавательные способности, не есть еще интерес к самим поступкам и их моральности. Она приводит только к тому, что начинают охотно заниматься подобными суждениями, и придает добродетели или образу мыслей по моральным законам ту форму красоты, которой вос-

хищаются, но которой поэтому еще не ищут (laudatur et alget[29]); подобно тому как все, рассмотрение чего субъективно вызывает в нас сознание гармонии всех наших способностей представления и при чем мы чувствуем, что вся наша познавательная способность (рассудок и воображение) становится сильнее, возбуждает чувство удовлетворения, которое может быть сообщено и другим, хотя при этом мы остаемся равнодушными к существованию объекта, так как рассматриваем его только как повод к тому, чтобы заметить у себя задатки талантов, возвышающих нас над животными. Но здесь приступает к своему делу *второе* упражнение, а именно в ярком представлении морального убеждения показать на примерах чистоту воли, сперва как негативное совершенство ее, поскольку в поступке из чувства долга на нее не влияют никакие мотивы склонностей как определяющие основания; этим обращается внимание ученика на сознание его *свободы;* и хотя такое самоотречение вызывает сначала чувство страдания, но, так как оно избавляет этого ученика от принудительности даже истинных потребностей, оно в то же время возвещает ему освобождение от разного рода недовольства, которое возбуждают в нем все эти потребности, и делает его восприимчивым к ощущению удовлетворенности из других источников. Сердце облегчается и освобождается от бремени, которое его постоянно давит исподтишка, когда в чисто моральных решениях, примеры которых приводятся, перед человеком открывается внутренняя, ему самому ранее недостаточно известная способность — *внутренняя свобода,* способность настолько избавляться от безудержной навязчивости склонностей, чтобы ни одна, даже самая излюбленная, не имела влияния на решение, для которого мы должны теперь пользоваться своим разумом. В том случае, если *только я один* знаю, что я неправ, и, хотя откровенное признание в этом и обещание [морального] удовлетворения находят сильное противодействие в тщеславии, своекорыстии, даже вообще-то справедливом отвращении к тому, право которого мной ущемлено, тем не менее я могу пренебречь всеми этими сомнениями,— в таком случае содержится сознание независимости от

склонностей и благоприятных обстоятельств и сознание возможности быть довольным собой, а это вообще полезно для меня и в других отношениях. И закон долга благодаря положительной ценности, ощущать которую дает нам соблюдение его, находит более легкий доступ в сознание нашей свободы благодаря *уважению к нам самим*. Это уважение, если оно основательное, если человек ничего так не боится, как оказаться в своих собственных глазах ничтожным и недостойным при внутреннем испытании самого себя, может быть привито любому доброму нравственному убеждению, так как это лучший, даже единственный страж, воспрепятствующий проникновению в душу неблагородных и пагубных побуждений.

Этим я хотел указать только на самые общие максимы учения о методе морального воспитания и упражнения. А так как многообразие обязанностей потребовало бы еще частных определений для каждого вида их и таким образом составляло бы обширную работу, то меня извинят, если в таком сочинении, как это, представляющее собой лишь предварительный опыт, я ограничиваюсь главными чертами этого метода.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них,— это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*. И то и другое мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования. Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь, с мирами над мирами и системами систем, в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности. Второй начинается с моего невидимого *Я*, с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен, но который

ощущается только рассудком и с которым (а через него и со всеми видимыми мирами) я познаю себя не только в случайной связи, как там, а во всеобщей и необходимой связи. Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая снова должна отдать планете (только точке во вселенной) ту материю, из которой она возникла, после того как эта материя короткое время неизвестно каким образом была наделена жизненной силой. Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира, по крайней мере поскольку это можно видеть из целесообразного назначения моего существования через этот закон, которое не ограничено условиями и границами этой жизни.

Но удивление и уважение хотя и могут побуждать к изысканиям, но не могут их заменить. Что же нужно сделать, чтобы провести эти изыскания полезным и соответствующим возвышенности предмета образом? Примеры здесь могут служить для предостережения, но также и для подражания. Рассмотрение мира начиналось с превосходнейшего вида, который всегда показывает лишь человеческие чувства, а наш рассудок всегда стремится проследить его во всей его широте, и оканчивалось — астрологией. Мораль начиналась с благороднейшего свойства в человеческой природе, развитие и культура которого направлены на бесконечную пользу, и оканчивалась — мечтательностью или суеверием. Так обстоит дело со всеми еще грубыми попытками, в которых бóльшая часть работы зависит от применения разума, что не дается само собой, не так, как пользование ногами, посредством частого упражнения, в особенности в том случае, если оно касается свойств, которые не могут быть непосредственно показаны в обыденном опыте. Но после того как была, хотя и поздно, пущена в ход максима — заранее хорошенько обдумывать все шаги, которые разум намерен сделать, и делать их, только руководствуясь заранее хорошо продуманным методом, суждение о мироздании полу-

чало совершенно другое направление и приводило к несравненно более успешным результатам. Падение камня и движение пращи, разложенные на их элементы и на проявляющиеся при этом силы и математически обработанные, создали наконец тот ясный и для всякого будущего неизменный взгляд на мироздание, который, как можно надеяться, при дальнейшем наблюдении всегда будет развиваться, но никогда — этого бояться не надо — не будет деградировать.

Идти этим путем и в изучении моральных задатков нашей природы — в этом указанный пример может быть очень поучительным для нас и дать надежду на подобный же хороший результат. Мы имеем под рукой примеры разума, строящего моральные суждения. Расчленить их на первоначальные понятия, а за неимением *математики* в неоднократных попытках испытать на обыденном человеческом рассудке метод, подобный химическому, предписывающий *отделить* эмпирическое от рационального, что́ может в них находиться,— этим можно сделать и то и другое чистым и с достоверностью обозначить то, что́ каждое из них может выполнить само по себе; этим можно, с одной стороны, предотвратить заблуждения еще *грубого,* неискушенного суждения, с другой стороны (что гораздо важнее), предотвратить *взлеты гения,* которые, как это обычно бывает с адептами философского камня, без всякого методического исследования и знания природы обещают мнимые сокровища и растрачивают сокровища настоящие. Одним словом, наука (критически исследуемая и методически поставленная) — это узкие ворота, которые ведут к *учению мудрости,* если под этим понимают не только то, что́ *делают,* но и то, что́ должно служить путеводной нитью для *учителей,* чтобы верно и четко проложить дорогу к мудрости, по которой каждый должен идти, и предохранить других от ложных путей; хранительницей науки всегда должна оставаться философия, в утонченных изысканиях которой публика не принимает никакого участия, но должна проявлять интерес к ее *учениям,* которые могут ей стать совершенно понятными только после подобной разработки.

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ

Как и в других томах настоящего издания, в данном томе (ч. 1 и 2) переводы сочинений Канта даются по изданию Прусской Королевской академии наук: Kant's gesammelte Schriften, B. 4 («Prolegomena», «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»), B. 5 («Kritik der praktischen Vernunft»), B. 6 («Metaphysik der Sitten», «Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»), B. 8 («Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion», 1. Teil; «Über den Cemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis»).

Сверка перевода выполнена М. И. Иткиным. При сверке были учтены переводы соответствующих работ Канта на латинский, английский и французский языки: «Immanuelis Kantii Opera ad philosophiam criticam». Latine vertit Fredericus Gottlob Born. Vol. II, III, Lipsiae 1797; «Prolegomena to any Future Metaphysics that will be Able to Present Itself as a Science», transl. by P. G. Lucas, Manchester, 1953; «Critique de la raison pratique», trad. par I. Barni, Paris, 1848; «Critique de la raison pratique», trad. par F. Picavet, Paris, 1888.

Примечания составлены проф. В. Ф. Асмусом.

ПРОЛЕГОМЕНЫ

«Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können».

Кант был готов к тому, что оригинальность философских исследований, выполненных им в «Критике чистого разума» (1781), встретит возражения. Но он совершенно не ожидал той степени непонимания, какая стала уделом этого сочинения. Ему не возражали, его не хвалили и не бранили, а просто жаловались на то, что его не понимают. В этом отношении не составляли исключения и наиболее выдающиеся читатели из круга ближайших его

друзей. Даже такой человек, как Гаман, жаловался в своих письмах к Гердеру и Харткноху, издателю кантовской «Критики», на труд, какого ему стоило ее изучение и понимание.

Кант отдавал себе отчет в трудности задачи, которую он поставил перед своими читателями. Как он признавался Мендельсону, он в течение каких-нибудь четырех или пяти месяцев изложил плоды размышлений, отнявших у него по крайней мере двенадцать лет напряженного труда. И хотя при изложении Кант проявил величайшее внимание к содержанию, он выказал гораздо меньше усердия в стремлении к большей понятности для читателей.

Естественно поэтому, что вслед за опубликованием «Критики» у Канта возникло намерение раскрыть развитые в ней идеи посредством облегчающего и поясняющего изложения. Особенные заботы возбуждала в нем сложность и темнота трансцендентальной дедукции категорий. Уже в августе 1781 г., тотчас после рассылки первых экземпляров «Критики», адресованных его давним почитателям — Краусу, Шульце и Гаману, и едва получив первые извещения о впечатлении, какое на них произвел его новый труд, Кант высказывает намерение издать популярное извлечение из «Критики». Он быстро приступает к работе, которая, по его предположению, должна была по объему занять небольшое число печатных листов.

Однако окончание работы затянулось по разным причинам. Во-первых, новый замысел Канта совпал по времени с начатой им тогда же разработкой вопросов этики. Во-вторых, Кант в это время ожидал появления отзывов на «Критику» в научных изданиях. Только в начале 1782 г. он впервые выражает надежду завершить к весне того же года свое небольшое сочинение. Замысел на этой стадии был ясен: чтобы отвести всеобщие жалобы на темноту «Критики», Кант хотел представить в сжатой и легко обозримой форме главные результаты своего сочинения. Одновременно он хотел переработать изложение дедукции, недостатки которого он сам ясно сознавал. Речь шла не о добавлении новых результатов, а лишь о лучшем обосновании результатов, уже найденных. Возможно также, что, как это предполагает автор исторического введения к «Пролегоменам» Б. Эрдман, Кант намеревался сопоставить итоги своей критики естественной теологии с выводами Юма и из их противоположности сделать более ясным позитивный *этический* смысл своего учения (см. «Immanuel Kant's Prolegomena...», herausgegeben und historisch erklärt von Benno Erdmann, Einleitung. Leipzig, 1878, S. X.). Во всяком случае, на этой стадии работы Канта речь еще не могла идти о какой-либо серьезной полемике с корреспондентами и рецензентами, исключая разве Крауса и Гамана.

Намерения Канта изменились, когда он получил рецензию на «Критику», напечатанную в «Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen» от 19 января 1782 г. В числе руководителей издания был в то время посредственный ученый Федер (J. Feder), образцовый представитель эклектической популярной философии, впрочем, известный по своим компендиям. Перелистав бегло

«Критику» и плохо в ней разобравшись, Федер отложил ее в сторону. Но как раз в это время в Гёттинген прибыл Гарве (Chr. Garve), которому Федер и поручил написать рецензию на труд Канта. Однако рецензия Гарве оказалась слишком обстоятельной. Сокращая ее для своего издания, Федер снабдил ее вставками, которые, как он надеялся, дадут читателям книги Канта необходимую историко-философскую ориентировку. Например, к словам Гарве относительно того, что один из устоев системы Канта — его учение об ощущениях как о простых модификациях наших состояний и о понятиях пространства и времени, Федер вставил слова: «на чем главным образом основывает свой идеализм также и Беркли». По поводу суждений Гарве о теории категорий Канта Федер добавил, что эти категории — общеизвестные основные положения логики и онтологии лишь с некоторыми идеалистическими ограничениями в духе взглядов самого Канта и т. д.

Рецензия Гарве с поправками Федера казалась читателям, несмотря на небольшой объем (всего девять страниц), довольно обоснованной и удачной. Такой она представлялась, например, Гаману. В ней не было только одного: совершенно отсутствовало понимание своеобразия трансцендентальной точки зрения Канта.

Не удивительно поэтому, что рецензия не только огорчила Канта, но и вызвала в нем серьезное опасение, как бы его труд не остался непонятым в своей наиболее существенной тенденции. Рецензия ошибалась в том, что́ она утверждала о его «Критике», и умалчивала о том, о чем прежде всего следовало сказать. Кант едва узнавал в рецензии собственные мысли. В ней совершенно обходилась центральная, согласно Канту, часть «Критики» — постановка и разрешение вопроса трансцендентальной дедукции — как возможно, чтобы понятия априорно относились к предметам, или каким образом субъективные условия мышления могут иметь объективную значимость, т. е. быть условиями возможности всякого познания предметов. Именно над ответом на этот вопрос Кант так напряженно и так долго трудился вплоть до 1780 г., когда, как ему казалось, пришло, наконец, долго не дававшееся ему решение. Как представлялось ему, он уяснил, что априорное отношение понятий к предметам возможно потому, что априорные понятия составляют условия возможности всякого опыта, что они не что иное, как условие мышления в возможном опыте.

Рецензия шла наперекор всему смыслу трансцендентальной дедукции, направленной против метафизики рационализма, и превращала в *основную* тенденцию кантовской системы идеалистическую тенденцию трансцендентальной эстетики. Вопрос о возможном отношении категорий к *предметам* опыта совершенно отодвинулся в рецензии на задний план. Так как категории не допускают никакого трансцендентального применения, рассуждал автор рецензии, то вещи в себе не реальны, не существуют, между ними и явлениями нет причинного отношения. Но тем самым предпосылка всех исследований Канта толковалась *только* в идеалистическом смысле.

Хотя Кант подал своим читателям достаточный повод думать, что в этом толковании «Критики» был повинен не кто иной,

как он сам, тем не менее само толкование представлялось ему основанным на грубом непонимании. Недоразумение требовало выяснения.

Обдумывая создавшееся положение, Кант пришел к мысли, что недостатки его изложения не могут быть устранены одним лишь разъяснением ошибки, содержавшейся в отзыве Гарве. Необходимо было дополнить «Извлечение» более обстоятельным изложением хода мыслей, приведшего Канта к учению критицизма. Только таким образом можно было предотвратить и устранить новые ошибки в его понимании.

Так случилось, что «Популярное извлечение» превратилось в «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» (пролегомены — предварительные замечания, разъяснения). Это сочинение было опубликовано в 1783 г. Харткнохом в Риге. Изменить первоначально предполагавшееся название было решено Кантом в начале 1782 г. Расширить содержание он задумал в те же первые месяцы 1782 г. Ко времени, когда решение о дополнениях было принято, первоначальный текст «Извлечения» был доведен приблизительно до 52-го параграфа будущих «Пролегоменов». Сочинение было готово к печати в самом начале осени того же 1782 г.

В августе 1782 г. появилась вторая рецензия на «Критику чистого разума». Она была напечатана в «Gothaische gelehrte Zeitungen». Автором ее был некий Эвальд (Ewald) из Готы. И этот рецензент обнаружил полную неспособность разобраться в сложном и оригинальном содержании «Критики». Он ограничился лишь некоторыми извлечениями из «Введения» и из «Трансцендентальной эстетики».

Таковы обстоятельства, вызвавшие написание «Пролегоменов». Излагая их, Б. Эрдман отметил, что еще никем не было обращено должное внимание на один важный факт. Состоит он в том, что и по своему происхождению, и по своей тенденции «Пролегомены» составились из двух весьма различных частей. Поэтому различение их «есть первое требование правильной оценки отношения этого сочинения к первому изданию «Критики чистого разума»» (Op. cit., S. X). К счастью, само происхождение «Пролегоменов» облегчает это различение. Нет сомнения, что к числу позднейших добавлений принадлежат все разъяснения, непосредственно относящиеся к гёттингенской рецензии. Таковы приложение «О том, что может быть сделано, чтобы превратить в действительность метафизику как науку», примечания II и III к первой части главного вопроса: «Как возможна чистая математика?», а также «Приложение к чистому естествознанию. О системе категорий». Именно здесь Кант опровергает утверждение Федера, будто его категории попросту общеизвестные основные положения логики и онтологии.

Кроме опровержения ошибочных утверждений гёттингенской рецензии Кант поясняет вопросы, которых рецензия не коснулась вовсе. Сюда относится, например, примечание I к первой части главного вопроса, выясняющее значение трансцендентальной эстетики для теории математики. Особенно важны пояснения

Канта, направленные против суждения Гамана, а также по поводу замалчиваемого рецензией кантовского взгляда на значение трансцендентальной дедукции категорий и кантовского отношения к постановке вопроса у Юма. Сюда относятся: введение ко всему произведению и сравнение результата дедукции с учением Юма.

Существенны отклонения «Пролегоменов» от текста первого издания «Критики чистого разума» в той их части, которая соответствует разделу о трансцендентальной дедукции категорий. Здесь проблема возможности априорного познания природы выражена в форме вопроса: как возможно познать необходимую закономерность вещей как предметов опыта? («Пролегомены», § 17).

На русском языке «Пролегомены» были впервые изданы в 1893 г. («Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки», перев. Вл. Соловьева, М., 1893; второе издание — М., 1899; третье — М., 1905). При подготовке настоящего тома за основу был взят перевод Вл. Соловьева, исправленный в последующих двух советских изданиях (М., 1934 и 1937).

[1] «Тот крестьянин, что ждет, чтоб река протекла, а она-то
Катит и будет катить волну до скончания века» (*Гораций.* Полное собрание сочинений. Перевод Ф. А. Петровского. Academia, М.— Л., 1936, стр. 290).— *71.*

[2] Кант имеет в виду «Опыт о человеческом разуме» Дж. Локка (1690) и «Новые опыты о человеческом уме» Лейбница, написанные в 1704 г., но изданные в 1765 г. В своем «Опыте» Локк развил критику учения о существовании прирожденных человеческому уму идей, а также исследовал возникновение чувственного и рассудочного знания. Лейбниц полагал, что всеобщий и необходимый характер научных истин не может быть объяснен с точки зрения эмпиризма, из ощущений может быть выведено все в знании, кроме самого ума, и в уме существуют если не изначально данные истины, то, во всяком случае, прирожденные задатки их постижения.— *71.*

[3] Кант указывает здесь на критику метафизики, которую Юм развил в своих трудах «Трактат о человеческой природе» (1739—1740) и «Исследование о человеческом познании» (1748).— *71.*

[4] *Рид* (Reid, Thomas, 1710—1796) — шотландский философ, глава так называемой шотландской школы философии здравого смысла, отстаивал познаваемость предметов, отвергнутую скептической критикой, доказывая достоверность их ссылками на свидетельства «здравого рассудка» и на данные непосредственного, или интуитивного, познания. Главное его сочинение — «An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense», 1764 («Исследование человеческого ума о принципах здравого смысла»; немецкий перевод — 1782 г.).

Освальд (Oswald, James, 1715—1769) — писатель упомянутой шотландской школы; применял ее учения для обоснования богословия в сочинении «An Appeal in Common Sense in Behalf

of Religion» (1766—1772) («Обращение к здравому смыслу на пользу религии»; немецкий перевод — 1774 г.).

Битти (Beattie, James, 1735—1803) — представитель той же школы; искал в «здравом смысле» основу эстетики и твердую опору для всех теоретических и практических понятий. Главное сочинение — «An Essay on the Nature and Immutability of Truth», 1770 («Опыт исследования природы и непреложности истины»; немецкий перевод появился в 1772 г.).

Пристли (Priestley, Joseph, 1733—1804) — английский философ и ученый-химик. Материалист в психологии и в психофизике, Пристли, однако, выводил необходимость веры в бога из совершенства механизма вселенной.— *72.*

[5] *Аналитический метод.* Кант имеет в виду аналитический *метод исследования*, состоящий в том, что известные положения философии возводят к положениям, лежащим в их основе. Аналитический метод есть, по Канту, нечто совершенно иное, чем простая сумма аналитических положений. Это метод *перехода* от одних истин к другим; он означает, что исходят из искомого как из данного и восходят к условиям, при которых оно возможно. Кант даже предлагает (см. ниже примечание Канта к § 5, стр. 91) называть этот метод не аналитическим, а *регрессивным.* Он предпочитает это название, чтобы не возникало недоумения, обусловленного тем, что при аналитическом *методе* вполне возможно использование не только аналитических, но и синтетических положений. Именно так обстоит дело в математическом анализе.

Синтетический способ — метод изложения, состоящий в том, что из данных положений извлекаются их следствия. «Критика чистого разума» была изложена синтетическим методом, «Пролегомены» — аналитическим.— *78.*

[6] «Они отгоняют от ульев трутней — ленивых животных» — строка из «Георгик» Вергилия (IV, 168).— *78.*

[7] Здесь и дальше Кант отсылает читателя к соответствующим страницам первого издания своей «Критики чистого разума» (Riga, Hartknoch, 1781). Поскольку нет русского перевода этого издания, мы будем указывать страницы соответствующих мест второго издания «Критики» по т. 3 Сочинений (М., 1964). В данном случае это стр. 600 и сл.— *80.*

[8] *Зегнер* (Segner, Johann, 1704—1777) — немецкий математик, автор труда «Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie...», 2. Auflage, Halle, 1773.—*83.*

[9] Текст последующих пяти обзацев, в согласии с обоснованным Фаингером предположением, перенесен сюда из четвертого параграфа. По своему содержанию и смысловой связи абзацы эти прямо примыкают к данному — второму — параграфу. Перестановка эта принята такими авторитетными исследователями текста сочинений Канта, как К. Форлендер и Э. Кассирер.— *84.*

[10] Учение Канта о роли *конструкции понятий*, или о конструктивном синтезе понятий, в математике отличает Канта от Лейбница и Юма. Лейбниц, а вслед за ним и Юм считали суждения математики *аналитическими.* Отрицая опытное происхождение суждений математики, Лейбниц полагал, что все ее сужде-

ния могут быть получены в результате *логического* анализа понятий о предметах математики при посредстве *логических* законов — противоречия и тождества. Вразрез с ним Кант, соглашаясь с тем, что философское познание есть познание разумом из понятий, полагает, что *математическое* познание есть познание не посредством понятий, а «познание посредством *конструирования* понятий» (настоящее издание, т. 3, стр. 600; на эту страницу и ссылается Кант). Конструировать понятие — это значит «показать a priori соответствующее ему созерцание» (там же). Такое созерцание не эмпирическое. В качестве созерцания оно есть *единичный* объект. В то же время, будучи *конструированным* понятием, оно есть *общее* представление. Оно служит выражением чего-то такого, что *общезначимо* для всех возможных созерцаний, подходящих под одно и то же понятие. Математика, по Канту, ничего не может достигнуть посредством одних лишь понятий и тотчас спешит перейти к созерцанию (интуиции), рассматривая понятие в его конкретности (in concreto). В математической конструкции то, что следует из общих условий конструирования, должно иметь общее значение также и в отношении к объекту конструируемого понятия.— *84*.

[11] *Закон достаточного основания* (lex rationis sufficientis) был впервые провозглашен в качестве главного основоположения знания и науки Лейбницем — как закон, гласящий, что ни об одном факте нельзя утверждать его истинность или наличие без достаточного основания, в силу которого он существует так, а не иначе. Включив этот закон, вслед за Лейбницем, в число основных онтологических и — соответственно — логических законов, Вольф (Wollf, Christian, 1679—1754) пытался дать аналитическое обоснование его, выводя его из закона противоречия.— *87*.

[12] *Евклид* (IV—III в. до н. э.) — древнегреческий математик. Кант имеет здесь в виду знаменитый написанный Евклидом свод математических наук («Начала», ок. 300 до н. э.), по которым учились математике, особенно геометрии, вся поздняя античность, средние века и новое время.— *88*.

[13] Вопрос об априорных синтетических суждениях — основной вопрос своей философии — Кант ставит по-разному: в зависимости от того, идет ли речь о науке (математике и естествознании) или о метафизике. В первом случае само существование таких суждений Кант считает бесспорно установленным: речь идет не о том, существуют они в науке или нет, а о том, каким образом они возможны, т. е. об их познавательных источниках, о функциях сознания, в которых они нам даны, и т. д. Во втором случае существование в метафизике априорных синтетических суждений вовсе не очевидно, оно еще должно быть доказано. Здесь подлежащий решению вопрос есть вопрос о том, существуют ли вообще в метафизике такие суждения, иначе — вправе ли метафизика рассматриваться как наука, обладающая априорными синтетическими суждениями. Этим различением уже подготовляется в известной мере ответ Канта на им самим поставленный вопрос: метафизика как теоретическое достоверное зна-

ние, располагающее априорными синтетическими суждениями, невозможна. Существование ее объектов — предмет не знания, а веры.— *90.*

[14] «Я не поверю тебе, и мне зрелище будет противно» (*Гораций*. Полное собрание сочинений. Перевод Ф. А. Петровского. Academia, М.— Л., 1936, стр. 346). — *92.*

[15] *Трансцендентальная философия* — систематическое исследование вопроса о возможности и об условиях возможности априорных знаний (априорных синтетических суждений) — для чувственности, для рассудка и для разума. Как исследование самой возможности априорных знаний в метафизике, трансцендентальная философия должна предшествовать метафизике.— *94.*

[16] Ср. настоящее издание, т. 3, стр. 600.— *96.*

[17] Здесь Кант дает ответ на упрек, высказанный ему автором гёттингенской рецензии. В этой рецензии, как было указано выше, не усматривалось никакой существенной разницы между идеализмом Канта, изложенным в «Критике», и субъективным идеализмом Беркли, основанным на отождествлении вещи с суммой наших «идей», или ощущений вещи. Кант разъяснял, что он признает и обосновывает только «трансцендентальный» идеализм, но отвергает «материальный идеализм», т. е. сомнение или отрицание существования предметов вне нас в пространстве. Он отрицает как идеализм Декарта, так и идеализм Беркли. Существование внешних вещей вне нас удостоверяется, как полагает Кант, непосредственным опытом. Свои возражения против упреков рецензента в идеализме Кант изложил не только в данном месте «Пролегоменов», но и в специальном «Опровержении идеализма», добавленном во втором издании «Критики чистого разума». Кант весьма чувствительно реагировал на обвинение в идеализме, полагая, что обвинители не поняли главной и вполне оригинальной черты его учения: он выводит необходимость своего — «трансцендентального» — идеализма из исследования вопроса об источниках, условиях и границах априорного знания в математике, в теоретическом естествознании и в теоретической философии (метафизике).—*105.*

[18] Кант называет идеализм Декарта в отличие от собственного «эмпирическим», так как Декарт выводит свой идеализм не из анализа условий достоверного априорного познания, а из найденной в опыте противоположности между мыслящей и материальной (протяженной) субстанцией. Этот так называемый картезианский идеализм считает несомненной первичной достоверностью достоверность ясного самосознания («я мыслю, следовательно, существую») и уже из нее выводит различие между достоверно существующим и недостоверным.— *110.*

[19] Кант ставит Беркли в вину то, что его субъективный идеализм обосновывается не на критическом исследовании границ и компетенции знания, а на фантастических утверждениях, принимавшихся догматически.— *110.*

[20] Идеализм кантовской теории познания и теории науки сказывается и в том, что Кант объективность знания полностью сводит к его всеобщему и необходимому значению. Идея эта не

нова и ясно может быть обнаружена у И. Клауберга, последователя Декарта.— *116.*

[21] Ср. настоящее издание, т. 3, стр. 217 и сл.— *124.*

[22] *Сомнение Юма.* Кант имеет в виду сомнение Юма в том, что причинная связь явлений, например явлений *A* и *B*, может быть установлена на основании одного лишь логического анализа явления *A* — как логически необходимый элемент его содержания, из которого логически следует *B*. Отношение *A* к *B* как причины к ее действию есть, по Юму, не логическое отношение основания и следствия, а фактическое отношение, и найдено это отношение может быть только в опыте, эмпирически. Между причиной *A* и ее действием *B* не может быть, согласно Юму, никакой необходимой связи. *После* этого не значит *по причине* этого. Так как связь *A* и *B* лишь эмпирическая, т. е. лишена необходимости, то нет никакой гарантии, что при дальнейшем расширении опыта за возникновением *A* последует возникновение *B*. И если мы все же говорим, что *A* есть причина *B*, то оправдано это утверждение может быть лишь в том смысле, что в опыте одна и та же последовательность (смена) явлений может многократно повторяться. Наблюдение этой повторяемости закрепляется в сознании привычкой и ведет к представлению об *A* как о причине и о *B* как о ее действии. — *129.*

[23] Кант имеет в виду различение являющегося и истинно сущего бытия, которое в древнегреческой философии ясно выступает уже у Парменида, а еще яснее и полнее у Платона. Однако, различая явления и их сущность, древние и Кант совершенно противоположны в оценке их познаваемости. Согласно Пармениду и Платону, только об истинно сущем может быть познание; явления — предмет не познания, а недостоверного мнения. Наоборот, по Канту, познание и наука возможны только относительно явлений; сущности («вещи в себе») не познаваемы. — *134.*

[24] Ср. настоящее издание, т. 3, стр. 217 [и сл.] и 300.— *136.*

[25] *... так как за пределами чувственности нет никакого созерцания.* Здесь Кант выразил свое убеждение в том, что для человека непосредственное познание, или созерцание (Anschauung), или интуиция, возможно лишь как чувственное созерцание (чувственная интуиция). Интеллектуальная интуиция, непосредственное усмотрение ума, в понятии о котором, впрочем, нет никакого противоречия, может быть, по Канту, достоянием высшего, но не человеческого ума. Человеческий рассудок не интуитивен, а дискурсивен, его познание всегда опосредствовано понятиями.— *136.*

[26] *... как возможна природа в формальном смысле.* Учение Канта не есть учение, согласно которому природа есть порождение, или продукт сознания, взятый в материальном смысле, т. е. в содержательной основе своих явлений. Наше сознание, согласно Канту, предписывает предметам природы законы только в отношении формы нашего познания этих предметов и законов, но отнюдь не в отношении их природы.— *138.*

[27] *Крузий* (Crusius, Christian August, 1715—1775) — немецкий философ, противник философских учений Лейбница и

Вольфа, автор сочинения о пути к достоверности человеческого познания («Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis», 1747). — *140.*

[28] Систематизация учения о категориях дана Аристотелем в трактате «Категории», отдельные части которого, как полагают, принадлежат не самому Аристотелю.— *143.*

[29] ... *понятия чувственности.* Здесь Кант называет пространство и время понятиями. Обычно он избегает именовать их таким образом, так как, согласно его взгляду, пространство и время не категории, или чистые понятия рассудка, а априорные формы чувственности (или созерцания, интуиции).— *144.*

[30] Ср. настоящее издание, т. 3, стр. 370 и 396.— *146.*

[31] Ср. настоящее издание, т. 3, стр. 335.— *146.*

[32] Correlata (лат.) — соотносительные суждения. В этой рубрике соотносительны у Канта: субстанция и акциденции (свойства); причина и ее действие; взаимодействие.

Opposita (лат.) — противоположные суждения. По модальности противоположны у Канта: суждения о возможности и невозможности; о действительности и недействительности; о необходимости и случайности.— *146.*

[33] *Предикабилии* — производные понятия рассудка в отличие от предикаментов, или категорий.— *146.*

[34] *Онтология*, т. е. учение о бытии, излагалась Баумгартеном в его заслужившей известность «Метафизике» (1739).— *146.*

[35] Ср. настоящее издание, т. 3, стр. 314—315.—*147.*

[36] a parte ante (лат.) — со стороны предшествующей, т. е. основываясь на том, что предшествует. Таков способ доказательства начала мира, основанный на том, что каждое данное состояние мира обусловлено каким-то предшествующим ему состоянием, а это последнее в свою очередь — состоянием, ему предшествующим, и т. д., пока не дойдем до мысли о первоначальном состоянии, которому уже ничто не предшествует и которое будет начальным для всех состояний, за ним следующих.— *152.*

[37] Излагаемый здесь и повсюду агностицизм Канта обусловлен, как хорошо видно из комментируемого места, взглядом Канта на границы чувственного познания («чувственного созерцания») и на отношение между категориями, как чисто логическими функциями, и чувственными созерцаниями (интуициями). Категории— так думает Кант — не способны дать никакого определенного познания о вещи как она существует сама по себе, так как категориям не соответствует никакое чувственное созерцание, способное сообщить им конкретный смысл. Пространство и время только формы чувственности, категории только формы чистого рассудочного познания.— *153.*

[38] Ср. настоящее издание, т. 3, стр. 368 и сл.— *154.*

[39] *Аналогии опыта* — третий, по Канту, класс в системе основоположений чистого рассудка, на которых основывается возможность всех опытных знаний. Имеются три аналогии опыта: основоположение постоянности субстанции, основоположение временной последовательности согласно закону причинности и основоположение сосуществования согласно закону взаимодей-

ствия всех субстанций. Взятые вместе, аналогии опыта высказывают следующее: все явления заключаются в единой природе, так как без этого априорного единства не было бы возможно никакое единство опыта. Стр. 182— ср. настоящее издание, т. 3, стр. 252—253.— *156.*

[40] Ср. настоящее издание, т. 3, стр. 389 и сл. — *159.*

[41] Диалектическими утверждениями, как видно отсюда, Кант считал пары соответственно противоположных друг другу утверждений, основывающиеся (однако, по Канту, лишь мнимым образом) на принципе чистого разума. Пример диалектических— в кантовском смысле — утверждений: «все в мире состоит из простого» и «нет ничего простого, все сложно».— *160.*

[42] Заявление Канта проливает полный свет на то, что́ Кант называет «диалектикой чистого разума». Под этой диалектикой Кант разумеет исследования абсолютной (или безусловной) целостности для всего обусловленного. Такое применение термина вызвано тем, что, согласно Канту, исследования эти необходимо приводят разум к противоречащим друг другу утверждениям. Диалектика Канта не выражает действительной объективной противоречивости бытия, или природы. Необходимость этой диалектики — необходимость не истины, а заблуждения, причина которого — в попытке применить формы познания к исследованию непознаваемых вещей в себе. Кант полагает, что для обычного человеческого сознания, не просвещенного критической философией, заблуждение это неустранимо. Но разум, просвещенный кантовской философией, снимает-де антиномию и тем самым избавляет себя от нависшей над ним угрозы самопротиворечивости. «Вещи в себе» не познаваемы. С отказом от попытки их познания диалектика чистого разума полностью разрешается.— *162.*

[43] Здесь вместо двусмысленного термина «умопостигаемые сущности» Кант пользуется свободным от этой двусмысленности понятием «сущности чистого рассудка».— *166.*

[44] Ср. настоящее издание, т. 3, стр. 501 и сл.— *170.*

[45] *Платнер, Эрнст* (Platner, Ernst, 1744—1818) — немецкий философ, профессор медицины и философии в Лейпциге, эклектик, испытавший влияние Лейбница, автор двухтомного сочинения «Philosophische Aphorismen» (1776—1782).— *172.*

[46] *Регулятивное* (единство) — единство, соответствующее регулятивному применению «трансцендентальных идей». Под этим применением Кант разумеет правомерное применение идей, задача которых — приведение к целостному единству всего, что познается рассудком. Состоит это применение в том, что единство это рассматривается в качестве идеала, к которому до́лжно стремиться и который в высшей степени способен наводить ум на гипотезы, но на который нельзя смотреть как на реальность, утверждаемую a priori. Понятие регулятивного применения «трансцендентальных идей» Кант разъясняет в «Критике чистого разума» — в разделе восьмом второй главы второй книги «Трансцендентальной диалектики».

Конститутивное (единство) — единство, соответствующее

конститутивному применению идей. Под таким применением Кант понимает применение, благодаря которому нам были бы даны понятия тех или иных предметов. По Канту, трансцендентальные идеи никогда не имеют конститутивного применения, так как предметы их никогда не могут быть даны нашему чувственному созерцанию.— *173.*

[47] *Диалоги Юма.* Имеется в виду сочинение Юма «Dialogues concerning Natural Religion» («Диалоги о естественной религии»), изданное в Лондоне в 1779 г. и появившееся в немецком переводе в 1781 г. (есть русские переводы: С. М. Роговина — М., 1908, и С. Церетели — Юрьев, 1909. Этот труд входит во второй том Сочинений Юма, М., 1965).— *174.*

[48] *Деистическое понятие.* Деизм — философское учение о боге, развитое рядом прогрессивных философов XVI—XVII вв. Деизм был одновременно и критикой так называемой «положительной» религии с ее верой в личного бога, открывающегося людям, с ее вероисповедной исключительностью и нетерпимостью, и философским рационалистическим учением, «религией Разума», сохранявшей веру в бога как в безличное высшее начало, будто бы давшее миру законы, по которым мир в дальнейшем существовал и существует независимо от божественной воли и божественного вмешательства.— *179.*

[49] *Теизм* — учение о боге как о высшем личном существе, творце мира. Теизм, указывает Кант, верит, будто природа бога может быть постигнута или определена на основе аналогии. Теизм противостоит в истории мысли деизму, утверждавшему, что посредством разума возможно познать только существование бога, но не его свойства, или атрибуты.— *180.*

[50] *Антропоморфизм* в религии — наделение бога свойствами, подобными свойствам человека. Кант находит аргументы Юма об антропоморфизме «опасными», так как Юм считает антропоморфизм одновременно и неотделимым от теистической формы религии, и несостоятельным по существу, т. е. подрывающим в конечном счете религиозную веру. Напротив, Кант хотел потеснить знание, чтобы дать место вере.— *180.*

[51] *Как если бы* (als ob) — важное и неоднократно используемое Кантом понятие в его философии. В обсуждении вопроса о религии этим понятием выражается, во-первых, мысль о том, что положение о сотворении мира высшим разумом и волей бога никогда не может стать достоверно доказанным положением науки, и, во-вторых, мысль о том, что для нас существует необходимость представлять (не познавать!) мир так, *как если бы* он был именно таким творением, хотя положение это никогда не может стать знанием. Такова необходимая, по Канту, фикция, обосновываемая «критической» («трансцендентальной») философией.— *181.*

[52] *Филон* и *Клеант* — персонажи в сочинении Юма «Диалоги о естественной религии».— *182.*

[53] В этих рассуждениях Канта ясно обнажается ход мысли, при помощи которого Кант надеется, опираясь на учения критической философии, подготовить место вере: вслед за деисти-

ческим понятием о боге вводится понятие, приписывающее богу разумную причинность по отношению к миру, т. е. вводится уже теистическое понятие о разумной причинности. При этом, однако, разумность переносится не на бога как на «вещь в себе», а только на отношение бога к чувственно воспринимаемому миру. Таким образом, думает Кант, антропоморфизм, который представлялся Юму как неотвратимое пугало, совершенно устраняется.— *184.*

[54] Последнее предложение осталось у Канта грамматически (и логически) незаконченным. В примечании Форлендера к этому месту (Sämtliche Werke, dritter Band, Lpz., 1920, S. 137) приведены предложенные различными исследователями текста Канта восполнения недостающих слов. Мы полагаем, что наиболее точно выражает мысль Канта вставка, предложенная Б. Эрдманом в издании Прусской Академии наук: «могли быть приняты по крайней мере как возможные».— *187.*

[55] Эти рассуждения Канта не только показывают связь его теории познания с этикой и религией, но и выражают главенство — в глазах Канта — разума практического (нравственного) над теоретическим. Естественная способность разума к трансцендентальным идеям устраняет, согласно Канту, притязания материализма, натурализма и фатализма и выводит нравственные идеи на простор вне области умозрения.— *188.*

[56] *Схолия* — пояснительное примечание, присоединенное к тексту, в дедукции — примечание, добавленное автором вслед за доказательством теоремы с целью или поставить вопрос о методе, или пояснить доказанное положение, или отметить связь его с другими положениями.— *188.*

[57] Ср. настоящее издание, т. 3, стр. 551—569.— *189.*

[58] Из этого места видно, что Кант отрицает не метафизику, как таковую (в духе XVIII в.), а только догматическую метафизику. Иначе говоря, Кант выступает за критическую метафизику, т. е. основанную на критическом исследовании функций и границ разума. Свою эпоху Кант определял как эпоху, когда упадок «догматической» метафизики уже наступил, но когда еще не пришло время основательной и законченной «критической» метафизики, т. е. критики разума. «Критическая» метафизика может быть доведена, по убеждению Канта, до полной завершенности.— *191.*

[59] Рецензия, напечатанная в «Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen», была озаглавлена «Kritik der reinen Vernunft. Von Imman. Kant. 1781. 856 S. Oktav.». Текст ее перепечатан в Сочинениях Канта, изданных К. Форлендером (*I. Kant*, Sämtliche Werke, dritter Band, Leipzig, 1920, S. 175—182).— *198.*

[60] *Элеатская школа* — школа древнегреческой философии в V в. до н. э. в южноиталийском греческом городе Элея. Главные представители — Парменид и его ученик Зенон. Кант слишком резко характеризует учение элеатской школы как «настоящий идеализм». В учении элеатов о мире налицо материалистические воззрения. Тенденция идеализма сказывается у них только в противопоставлении разумного познания чувственному. Понятия «чистого рассудка», о котором здесь говорит Кант, у элеатов нет вовсе.— *200.*

[61] Кант называет здесь свой идеализм *формальным*, так как для него существенно учение об идеальности (априорности) форм познания: чувственных (пространство и время) и рассудочных (формы понятий, или категорий, формы основоположений рассудка, формы связи чувственности и рассудка, форма трансцендентального единства самосознания).— *201*.

[62] *Интеллектуальное созерцание* — см. примечание 25 к стр. 136.— *201*.

[63] Ср. настоящее издание, т. 3, стр. 404—431.— *205*.

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ И. ШУЛЬЦА «ОПЫТ РУКОВОДСТВА К УЧЕНИЮ О НРАВСТВЕННОСТИ»

Статья была написана Кантом как рецензия на первую часть книги Шульца (Schulz): «Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion, nebst einem Anhange von den Todesstrafen». Erster Teil, Berlin, 1783. (Вторая часть появилась в том же 1783 г., а третья и четвертая — только в 1790 г.) Сочинение Шульца было опубликовано анонимно. Его автор — проповедник Иоганн Генрих Шульц в Гильсдорфе, смещенный со своей должности в эпоху реакционного министерства Вольнера. Рецензия Канта появилась в издании «Räsonnirendes Bücherverzeichnis», Königsberg, 1783, № 7. На русском языке публикуется впервые, перевод Ц. Г. Арзаканьяна.

[1] Кант имеет в виду работу *Priestley*, The Doctrine of Philosophical Necessity («Доктрина философской необходимости», 1777), ср. «Критику практического разума» (стр. 427 настоящего тома).— *216*.

[2] *Элерс* (Ehlers, Martin, 1732—1800) — профессор философии в Киле, автор работы «Von der Freiheit des Menschen und den Mitteln, zu einen hohen Grade moralischer Freiheit zu gelangen», Dessau, 1782 («О человеческой свободе и о средствах достигнуть высокой степени моральной свободы»).— *217*.

ОСНОВЫ МЕТАФИЗИКИ НРАВСТВЕННОСТИ

«Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Это первая работа Канта, посвященная исключительно вопросам нравственности. Поскольку во времена Канта и до него, начиная с эпохи схоластики, «метафизикой» называли умозрительное сверхопытное теоретическое исследование сверхчувственных предметов, то «метафизика нравственности» означает умозрительное сверхопытное исследование сверхчувственных оснований нравственности. В изданном более чем за двадцать лет до этого сочинении «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали» (см. настоящее издание, т. 2) проблема морали трактуется только в последнем его разделе, и притом весьма кратко.

Предыстория написания «Основ метафизики нравственности» довольно сложна и начинается с 1764 г., когда Гаман впервые известил своего друга Линднера о том, что в числе задуманных

Кантом трудов значится также работа о нравственности. Уже в 1765 г. кёнигсбергский книготорговец Кантер (Kanter) известил в своем каталоге о подготовляемом к изданию труде Канта «Критика морального вкуса». Из писем Канта к Марку Герцу (Marcus Herz) от 7 июня 1771 г. и 21 февраля 1772 г. видно, что в это время Кант предполагал включить исследование морали в более обширное сочинение «Границы чувственности и разума». Впоследствии из этого замысла возникла «Критика чистого разума», появившаяся только в 1781 г., а выполнение этического трактата было отделено от нее. В письме к Герцу от 24 ноября 1776 г. Кант уже не упоминает об этическом сочинении как о части «Критики чистого разума». Появилось это этическое сочинение только два года спустя после вышедших в 1783 г. «Пролегоменов».

Историю подготовки «Основ» излагает К. Форлендер в своем Введении к «Основам», напечатанном в «Der Philosophischen Bibliothek Band 41» (Leipzig, 1920, S. VII—XXX).

Впервые окончательное название трактата упоминается в письме Гамана к Шеффнеру от 19/20 сентября 1784 г. При печатании книги у Грунерта в Галле произошла задержка, и только 7 апреля 1785 г. Кант получил первые экземпляры своего нового труда. В тот же день в Иенской «Allgemeine Literatur-Zeitung» появилось извещение о выходе его в свет.

На русском языке «Основы метафизики нравственности» были изданы впервые (в переводе Я. Рубана) под названием «Кантово основание для метафизики нравов» (Николаев, 1803). В 1879 г. они были изданы вместе с «Критикой практического разума» в переводе Н. Смирнова. При подготовке настоящего издания за основу был взят русский перевод Л. Д. Б. под ред. В. М. Хвостова, вышедший под названием «Основоположение к метафизике нравов» (М., 1912).

[1] X. Вольф основывал этику на понятии совершенства. Главный труд Вольфа по вопросам этики — «Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata» («Моральная философия, или этика, исследованная научным методом»), 1750—1753, в пяти частях.— *225*.

[2] Формула нравственного закона, которую Кант характеризует как безусловное веление, или категорический императив.— *238*.

[3] *Зульцер* (Sulzer, Johann Georg, 1720—1797) — немецкий философ, эстетик и ученый-математик. Писал и по вопросам этики.— *248*.

[4] Термины *гипотетический*, *ассерторический*, *аподиктический* перенесены Кантом в этику из логики, где они обозначают классы суждений: условных суждений, суждений о существовании и суждений о необходимости.— *253*.

[5] Аналитическими положениями, или суждениями, Кант называет суждения, в которых содержание, мыслимое в предикате суждения, составляет часть содержания, мыслимого в его субъекте. Аналитические суждения не дают нового знания сравнительно с тем, какое уже имеется в субъекте, и только поясняют его. Достоверность их основывается на законе противоречия, так как

всякая попытка отрицать содержащееся в них утверждение означает противоречие между этим отрицанием и признаками, мыслимыми в субъекте.

Синтетическими положениями, или суждениями, у Канта называются суждения, в которых содержание, мыслимое в предикате суждения, не может быть извлечено как часть из содержания его субъекта. В отличие от аналитических синтетические суждения дают новое знание сравнительно с тем, что мыслится в субъекте. Синтез, или связь, субъекта с предикатом или основывается на опыте, или мыслится независимо от опыта. В первом случае синтетические суждения называются апостериорными, во втором — априорными. Истинность синтетического суждения не может основываться на законе противоречия, так как отрицание предиката не приводит в них к противоречию с тем, что мыслится в их субъекте. Задача обоснования этики предполагает, по Канту, исследование вопроса о том, каким образом возможен категорический императив в качестве всецело априорного синтетического положения.— *256.*

[6] *Хатчисон* (Hutcheson, Francis, 1694—1746) — английский философ, сторонник «морального интуиционизма». В основу этики полагал внутреннее «моральное чувство». Сочинения его были переведены на немецкий в 50-х и 60-х гг. XVIII в. Из них главный труд — «A System of Moral Philosophy», 1755 — был переведен в 1756 г. Лессингом.— *286.*

[7] Важное разъяснение, из которого видно, что диалектика свободы и необходимости в этике Канта основывается не на допущении действительного противоречия между тезисом свободы и антитезисом необходимости, а на указании, что противоречие здесь мнимое: мысля человека и свободным, и подчиненным необходимым законам природы, мы мыслим его в обоих случаях не в одном и том же отношении (смысле). Диалектика Канта не порывает с законом (запретом) противоречия.— *302.*

КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

«Kritik der praktischen Vernunft». В иенской «Allgemeine Literatur-Zeitung» от 21 ноября 1786 г. издатель ее Шютц (Schütz) поместил извещение о готовящемся втором издании кантовской «Критики чистого разума», в котором пояснялось, что в этом издании к содержащейся в первом издании критике чистого спекулятивного разума будет присоединена критика чистого практического разума как завершающая ее часть и как обосновывающая принцип нравственности. В литературе о Канте (Б. Эрдман, Наторп) возникло предположение, будто извещение Шютца было основано на недоразумении и не могло быть сообщено ему самим Кантом. Однако Форлендер показал, что и Эрдман и Наторп не знали или проглядели, что одновременно с публикацией извещения иенской «Allgemeine Literatur-Zeitung» профессор Борн в Лейпциге получил аналогичное извещение непосредственно от самого Канта.

По некоторым (по-видимому, чисто техническим) соображениям Кант отказывается от мысли объединить обе критики в рамках одного сочинения. В начале 1787 г. второе издание «Критики» вышло без предполагавшегося добавления. В июне того же 1787 г. «Критика практического разума» была готова к печати. 25 июня Кант писал Шютцу: «Я настолько продвинулся в подготовке моей «Критики практического разума», что предполагаю на будущей неделе отправить ее в печать в Галле» (Kant's gesammelte Schriften, B. X., Kants Briefwechesel, B. I, Berlin und Leipzig, 1922, S. 490). Поразительна быстрота, с какой Кант закончил свой труд. Однако первые экземпляры издания были разосланы только на рождество 1787 г.: издатель, желавший угодить публике, заказал отлить новый шрифт для набора, и печатание поэтому задержалось.

На русском языке «Критика практического разума» впервые была издана в 1879 г. в переводе Н. Смирнова («Критика практического разума и основоположение к метафизике нравов», СПб., 1879). Дважды она была издана в переводе Н. М. Соколова (СПб., 1897 и 1908). При подготовке настоящего тома перевод Н. М. Соколова, изобилующий многочисленными ошибками, подвергся значительной переработке.

[1] «Что же вы стали? Нет, не хотят! А ведь счастье желанное он им дозволил» — строка из «Сатир» Горация («Римская сатира», М., 1957, стр. 8).— *315.*

[2] *Постулат чистого практического разума.* По Канту, этот постулат имеет своим источником только интересы практического разума, а потому достоверность постулируемой им возможности есть не теоретическая необходимость, аподиктически познанная в отношении к объекту, а только необходимая гипотеза.— *322.*

[3] Кант считает непоследовательностью Юма признание им суждений математики не только вероятными, но и вполне достоверными, а по своему логическому характеру — аналитическими. Этот взгляд на природу математического знания был усвоен Юмом от Лейбница.— *324.*

[4] *Чеслден* (Cheselden, William, 1688—1752) — известный современный Канту анатом, автор «Остеологии» и переведенной на немецкий язык «Анатомии человеческого тела».— *325.*

[5] *Франц* (*Франциск*) I (1494—1547) — французский король, оспаривавший у императора Карла V (1500—1558) владение Миланом.— *344.*

[6] *В другом месте.* Кант имеет в виду свою книгу «Основы метафизики нравственности», см. настоящий том, стр. (300—305).— *361.*

[7] *Спекулятивного* — согласно чтению Грилло и Кербаха, принятому Прусским академическим изданием, К. Форлендером и Э. Кассирером. В первом прижизненном издании напечатано «практического».— *365.*

[8] causa noumenon (лат.) — «умопостигаемая» причина, нечувственное созерцание отношения основания к следствию, понятия, пригодное не для познавания предметов, а только для

определения в них причинности вообще, в одном лишь практическом отношении.— *377*.

[9] *В теоретическом применении*. В прижизненных изданиях — «в *практическом* применении». То же у Э. Кассирера. Форлендер следует чтению Щёндерфера (Schöndörfer) — «в *теоретическом* применении».— *378*.

[10] Различие понятий (и терминов), отмеченное здесь Кантом для немецкого языка, не существует в столь резком виде в языке русском. Поэтому, хотя в дальнейшем немецкий термин Wohl передается всегда русским «благо», das höchste Gut переводится как «высшее благо» — без указанной Кантом дифференциации.— *382*.

[11] *На чувственности* (Sinnlichkeit). В первом прижизненном издании — «на нравственности» (Sittlichkeit). Прусское академическое издание, Форлендер, Кассирер, Адикес, Горланд, Вилле, Нольте и другие принимают Sinnlichkeit вместо Sittlichkeit.— *398*.

[12] *На чувственность субъекта*. Так в Прусском академическом издании (так же как в изданиях Вилле, Нольте, Наторпа, Форлендера и Кассирера). В прижизненном издании — «на нравственность субъекта».— *400*.

[13] *Фонтенель* (Fontenelle, Bernard Le Bovier de, 1657—1757)— французский философ эпохи Просвещения и сатирический писатель.— *402*.

[14] В сочинении «Государство», 522 и сл.— *421*.

[15] В «Теодицее» («Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu etc.», 52, 403).— *426*.

[16] В сочинении «The Doctrine of Philosophical Necessity», London, 1777, p. 86,— *427*.

[17] *Вокансон* (Vaucanson) — мастер из Гренобля, впервые демонстрировал в 1738 г. в Париже автоматические фигуры (флейтиста и кларнетиста, играющих на своих инструментах, а также утку, глотающую пищу).— *430*.

[18] Кант имеет в виду сочинение Мендельсона «Morgenstunden» (1785), раздел XI.— *431*.

[19] *Определение* [человека как способного к свободе существа], *которое в теоретическом отношении было бы трансцендентным, в практическом отношении имманентно*. Это значит, что как предмет теоретического познания свобода «трансцендентна», лежит по ту сторону доступного человеку постижения. Напротив, как предмет практического разума, как основоположение нравственности, свобода познается определенно и ассерторически. Тем самым «умопостигаемый» мир оказывается не только действительным, но и определенным в практическом отношении.— *435*.

[20] Каноника Эпикура — вводная (пропедевтическая) часть философии Эпикура, содержащая его теорию познания и логику. В системе Эпикура каноника предшествовала *физике* (учению о природе), на которой в свою очередь строилась его *этика*.— *453*.

[21] Божество у теософов — представления о божестве, развивающиеся в теософии. Так называются учения о боге, которым многие мистики средних веков и нового времени пытались придать форму философского и даже наукообразного обоснования.— *453*.

[22] Киники (или циники) — древнегреческая школа, основанная учеником Сократа Антисфеном (ок. 444—468 до н. э.), который выдвинул идею возвращения к простоте естественного образа жизни.— *461*.

[23] *От всех теоретических основоположений*. В первом прижизненном издании напечатано «от всех теологических основоположений». Мы принимаем поправку вместе с Прусским академическим изданием, Форлендером и Кассирером.— *468*.

[24] Идеи, которые для чистого теоретического разума лежат за пределами опыта («трансцендентны»), не имеют объекта и суть лишь «регулятивные принципы», т. е. только побуждают спекулятивный разум не допускать нового объекта вне опыта, благодаря чистой практической способности становятся конститутивными. Это значит, что в них открывается возможность сделать высшее благо — необходимый предмет чистого практического разума — действительным.— *470*.

[25] *Анаксагор* (500—428 до н. э.) — древнегреческий философ, математик и астроном. Пытался объяснить процесс возникновения всего существующего в природе, допустив кроме первоначальной смеси вещественных частиц движущую силу, которую он одновременно характеризует и как механическую причину движения и обособления частиц, и как упорядочивающий «ум».— *475*.

[26] *Виценман* (Wizenmann, Thomas, 1759—1787) — немецкий философ, друг и единомышленник Фридриха Генриха Якоби (1743—1819), автор анонимно изданного исследования «Die Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freywilligen», 1786.— *479*.

[27] *Анна Болейн* (1507—1536) — вторая жена английского короля Генриха VIII, мать королевы Елизаветы. Была обвинена Генрихом VIII в измене и кровосмешении и казнена.— *492*.

[28] *Ювенал* (ок. 67—147) — древнеримский сатирический поэт, изображал и изобличал нравы современного ему общества, касался жгучих социальных вопросов века, вопросов воспитания детей.

«Будь же добрый солдат, опекун, судья беспристрастный;
Если ж свидетелем будешь в делах неясных и темных,
То хоть бы сам Фаларид повелел показать тебе ложно
И, угрожая быком, вынуждал бы тебя к преступленью,—
Помни, что высший позор — предпочесть бесчестие смерти»

(«Римская Сатира». М., 1957, стр. 228).

Фаларид, тиран Акраганта в Сицилии (ок. 560 до н. э.); художник сделал для него медного быка, в котором казнили осужденных, подкладывая под него огонь.— *496*.

[29] laudatur et alget (лат.)— «хвалима, но остается в пренебрежении» — строка из «Сатир» Ювенала (I, 74).— *498*.

ПЕРЕВОД ЛАТИНСКИХ СЛОВ И ВЫРАЖЕНИЙ

a parte ante — со стороны предшествующей
a parte priori — со стороны предыдущего
arrogantia — надменность, гордость
automaton materiale — материальный механизм
automaton spirituale — духовный механизм
bonum vacans — благо, которым никто не владеет
calculus probabilium — исчисление вероятностей
causa noumenon — умопостигаемая причина
conditio sine qua non — необходимое условие
consilia — советы
consummatum — доведенное до конца, совершенное
correlata — соотносительные [суждения]
crux metaphysicorum — крест метафизиков (мучение для метафизиков)
elater animi — душевный порыв (побуждение духа)
ex pumice aquam — из камня воду
exceptivae — [правила] исключения
gratis — даром, напрасно
ipso facto — самим фактом
iudicia plurativa — множественные суждения
leges obligandi a legibus obligantibus — законы, содержащие основу обязательства, от законов обязательных
mathesis intensorum — учение о степенях
modi — виды
mundus intelligibilis — умопостигаемый мир (мир существ, мыслимых посредством рассудка)
natura archetypa — прообразная природа
natura ectypa — вторичная (отраженная) природа
nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali — мы желаем только ради блага, мы отворачиваемся только от зла
onus probandi — бремя доказательства (обязанность доказательства)
opposita — противоположные [суждения]
oppositum, prius, simul, motus, habere — противоположность, прежде, вместе, движение, иметь

originarium — первоначальное [условие]
particularia — частные [суждения]
per antiphrasin — по противоположности
perfectissimum — самое совершенное
philautia — себялюбие
philosophia definitiva — разъяснительная философия
praecepta — заповеди, веления, предписания
praeceptivae — [правила] действования
primarias — первичные [качества]
prius, simul, motus — прежде, вместе, движение
prohibitivae — [правила] запрета
quantitas qualitatis est gradus — количество качества есть степень
quod tibi non vis fieri etc.— то, что ты не хочешь, чтобы тебе сделали, и т. д.
ratio cognoscendi — основание познания
ratio essendi — основание существования (бытия)
relatione accidentis — в силу отношения принадлежности
sic volo, sic jubeo — так хочу, так повелеваю
solipsismus — эгоизм
somnio objective sumpto — о сновидении, взятом в объективном смысле
sub ratione boni — с точки зрения блага (ради блага)
substantia, qualitas, quantitas, relatio, actio, passio, quando, ubi, situs, habitus — субстанция, качество, количество, отношение, действие, подвергание действию, когда, где, положение, состояние
supremum — верховный, высший
vitium subreptionis — ошибка подстановки

ПЕРЕВОД ВАЖНЕЙШИХ ТЕРМИНОВ

Antrieb — побуждение
Begehrung — желание
Begehrungsvermögen — способность желания
Begierde — желание
Bestimmungsgrund — определяющее основание, основание определения
Bewegungsgrund — побудительная причина, мотив
Bewegursache — побудительная причина
Böses — злое, дурное
Demütigung — смирение
Ehrwürdigkeit — достоинство
Eigendünkel — самомнение
Eigenliebe — самолюбие
Gebieten — повелевать, предписывать
Gebot — заповедь, веление
Gemütskrafte — душевные силы
Genügsamkeit — умеренность
Geschicklichkeit — умение
Gesetzlos — свободный от закона
Gesetzmässige Handlung — законосообразный поступок
Gesetzwidrig — противно закону, нарушающий закон
Gesinnung — образ мыслей, убеждение, намерение
Glückseligkeit — счастье
Gunst — благосклонность
das Gute — доброе, благо; höchstes Gut — высшее благо; moralisch gut — морально доброе
Gütigkeit — благость, доброта
Handlung — поступок, действие, акт
Hang — стремление, влечение
Hochschätzung — высокая оценка, глубокое уважение
Legalität — легальность
Lust — удовольствие
Moralphilosophie — моральная философия
Neigung — склонность
Nötigung — принуждение
Person — лицо, личность

Persönlichkeit — индивидуальность, личность
Pflicht — долг, обязанность
Pflichtmässig — сообразно с долгом
Pflichtwidrig — противно долгу, нарушающий долг
Schätzung — оценка
Schmerz — страдание, боль
Schuldige Pflicht — долг, вытекающий из обязанности
Schuldigkeit — обязанность
Selbstliebe — себялюбие
Selbstsucht — эгоизм
Selbstzwang — самопринуждение
Seligkeit — блаженство
Sinnenwesen — чувственно воспринимаемые сущности (предметы)
Sitten — нравственность, нравы
Sittenlehre — учение о нравственности
Triebfeder — мотив, побуждение
Übel — зло
Unlust — неудовольствие
Verbindlichkeit — обязательность
Verdienstliche Pflicht — долг, вменяемый в заслугу
Vergnügen — удовольствие, наслаждение
Vernunftglauben — вера, основанная на разуме
Verstandeswelt — умопостигаемый мир; reine Verstandeswelt — мир чистого рассудка
Verstandeswesen — умопостигаемые сущности (предметы), мысленные сущности (предметы)
Wert — ценность, достоинство
Willkür — произвольный выбор, выбор
Wohl — благо
Wohlbefinden — хорошее состояние, благополучие
Wohlergehen — преуспеяние
Wohlfahrt — благо
Wohlsein — благополучие
Wohlverhalten — хорошее поведение
Wohlwollen — благоволение
Wollen — воление
Wollust — наслаждение
Wunsch — желание
Würdigkeit glücklich zu sein — достойность быть счастливым
Zufriedenheit — удовлетворенность
Zurechnung — вменение, вменяемость
Zwang — принуждение

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Составил Е. Я. Басин.

СОДЕРЖАНИЕ

Кант, Иммануил

СОЧИНЕНИЯ В ШЕСТИ ТОМАХ [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана], М., «Мысль», 1965.
(Философ. наследие. Акад. наук СССР. Ин-т философии).
Т. 4. Ч. I. 544 с. 1 л. портр.

1 Ф

Редактор *М. И. Иткин*

Мл. редактор *Т. В. Яглова*
Оформление художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *Д. А. Аникеев*
Технический редактор *В. Н. Корнилова*
Корректоры *С. С. Игнатова*, *Л. М. Чигина*

Сдано в набор 23 марта 1965 г. Подписано в печать 24 июня 1965 г. Формат бумаги 84×108 1/32. Бумажных листов 8,53. Печатных листов 27,98. Учетно-издательских листов 26,403 (с вклейкой). Тираж 22 000 экз. Цена 1 р. 80 к. Заказ № 2443

Подписное издание

Издательство «Мысль». Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Первая Образцовая типография имени А. А. Жданова Главполиграфпрома Государственного комитета Совета Министров СССР по печати. Москва, Ж-54, Валовая, 28